

München 1958

Beiträge zum politischen Augustinismus und
Neuplatonismus in der mittelalterlichen Rechts-
lehre, mit besonderer Berücksichtigung
des Hostiensis

Ricarda Winterswyl

BEITRÄGE ZUM POLITISCHEN AUGUSTINISMUS UND
NEUPLATONISMUS IN DER MITTELALTERLICHEN RECHTS-
LEHRE, MIT BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DES
HOSTIENSIS

INAUGURAL - DISSERTATION
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt von
Ricarda Winterswyl

1958



Referent: Professor Dr. Johannes Spörl

Tag der mündlichen Prüfung: 27. Februar 1958

Vorwort

Die mittelalterliche Rechtsauffassung und ihre Auseinandersetzung mit weltanschaulichen Grundpositionen des abendländisch-christlichen Denkens zeigt die inneren Strukturgesetze einer Gemeinschaftsordnung, die aus dem allgemeinen geistigen Begreifen von Idee und Wirklichkeit des göttlichen und menschlichen Wesens ihre einmalige und überzeitliche Richtigkeit und Notwendigkeit begründet.

Diese Arbeit ist der Versuch, an einzelnen Vertretern die Grundzüge ihrer Rechtssysteme zu analysieren und so einige Bausteine für eine künftige geistesgeschichtliche Erfassung dieser Seite des mittelalterlichen Denkens zu liefern.

Die Anregung zu diesem Thema verdanke ich meinem verehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. Johannes Spörl, dem ich nicht nur für seine gütige und wohlwollende Förderung dieser Dissertation zu tiefem Dank verpflichtet bin, sondern auch dafür, daß ich in seinen Vorlesungen und Übungen die Größe und Wirksamkeit christlich-mittelalterlichen Geistes erleben durfte.

Einen ganz besonderen Dank schulde ich Herrn Professor Dr. Romano Guardini, der in der Lage war, eine namhafte Beihilfe zu den Druckkosten zu vermitteln.

München, den 30. Juni 1958

Ricarda Winterswyl



Digitized by the Internet Archive
in 2026

Inhaltsverzeichnis

Seite

Einleitung :

- I. Die Bedeutung der Rechtsidee für die politischen Theorien des Mittelalters 1
- II. Die Methode 4
- III. Die vorhandene Literatur über die Rechtsphilosophie 6

I. A. Die philosophischen Rechtsbegriffe der Antike als Grundlage der mittelalterlichen Rechtsterminologie 8

B. Die Rechtsbegriffe des Corpus Juris Civilis 12

- 1. Ius gentium und ius naturale 13
- 2. Das Verhältnis des ius naturale zum ius civile 14
- 3. Die Begründung der Autorität des ius civile 15

C. Die Rechtslehre der Kirchenväter 16

- 1. Die metaphysische Unterscheidung des Rechts 16
- 2. Die geschichtsphilosophische Unterscheidung des Rechts 18
- 3. Augustinus 19

II. Die Rechtslehre der Glossatoren 27

- 1) Die allgemeinen Definitionen
- 2) Theologisch-rechtsphilosophische Einordnung auf Grund der Begriffe 'aequitas' und 'iustitia'
- 3) Der Traktat 'De Iustitia' und das System der augustini-
schen Wertethik
- 4) Die Legitimität der politischen Autorität
- 5) Das Gewohnheitsrecht
- 6) Das Verhältnis von kanonischem und weltlichem Recht

Zusammenfassung: Die Rechtsauffassung der weltlichen
Juristen

III. <u>Die Rechtslehre der vorthomistischen Theologen</u>	36
1) Anfänge der geschichtsphilosophischen Gesetzeslehre im 12. Jahrhundert; Abaelard und Bernhard	
2) Wilhelm von Auxerre	
3) Johannes von Rupella	
4) Summa Halensis	
5) Bonaventura	
Zusammenfassung: Grundzüge der Rechtslehre in der augustinischen Scholastik	
Der Naturbegriff der augustinischen Scholastik	50
IV. <u>Die Rechtslehre Gratians und der Dekretisten</u>	52
1) Gratian	52
a) Die Terminologie Gratians	
b) Die geschichtsphilosophische Rechtsauffassung Gratians in der Lehre vom Eigentum	
c) Definition der lex divina	
d) Die augustinisch-dualistische Auffassung der 'aequitas'	
2) Die Rechtslehre der Dekretisten	56
A. Die universalistisch-dialektischen Rechtssysteme	
a) Rufinus	
b) Sicardus von Cremona	
c) Summa Lipsiensis	
d) Huguccio von Ferrara	
e) Johannes Teutonicus	
B. Die nominalistisch-positivistischen Rechtssysteme	62
a) Stephan von Tournay	
b) Paucapalea	
c) Rolandus	
d) Summa Coloniensis	
e) Summa Monacensis	

Zusammenfassung: Die Rechtslehre der Dekretisten

V. Die Rechtslehre der Dekretalisten

71

- 1) Gottfried von Trani
- 2) Innocent IV.
- 3) Hostiensis
 1. Der geschichtsphilosophische Aufbau des Rechts
 2. Die Rechtsbereiche
 3. Das Verhältnis der *leges naturales* zu den *leges positivae*
 4. Das Verhältnis der Kirche und des Papstes zu der Hierarchie der Naturrechte

Die positiven Rechte

- a) Das Gewohnheitsrecht
 - b) Das *ius gentium*
 - c) Das *ius civile*
5. Das Verhältnis des Gesetzgebers zur transzendenten Rechtsidee

Die Hierarchie der Naturrechte

- a) Die geschichtsphilosophische Begründung der *potestas papae in infideles*
 - b) Die neuplatonisch-hierarchische Anordnung der Naturrechte als Grundlage für die *plenitudo potestatis*, i. e. *potestas ordinata papae*
- 4) Guillelmus Durantis Speculator

Zusammenfassung: Die Rechtsauffassung der Dekretalisten

VI. Die thomistische Rechtslehre

94

- 1) Thomas von Aquin
 - a) *Lex aeterna*
 - b) *Lex naturalis*
 - c) Das Verhältnis von Naturrecht zu positivem Recht
 - d) Die *leges humanae*
 - e) Der Begriff der *iustitia*
 - f) Das Wesen des thomistischen Naturrechts
 - g) Die *lex divina*

- 2) Archidiaconus
- 3) Johannes Andreae
- 4) Johannes Paris
- 5) Gottfried von Fontaines
- 6) Thomas von Straßburg

VII. Die Rechtslehre des nachthomistischen Augustinismus 113

- 1) Heinrich von Gent
 - a) Das geschichtsphilosophische Naturrechtsverständnis
 - b) Das Gemeinschaftsproblem
 - c) Die iustitia
 - d) Das Verhältnis zwischen sacerdotium und regnum, bestimmt durch die pseudo-dionysische Metaphysik
 - e) Die Geschichtsphilosophie des Priestertums
- 2) Der politische Neuplatonismus des Mittelalters und die Glossen zur Bulle 'Unam Sanctam'
 - a) Guido Vernani von Rimini
 - b) Kritik des Johannes Paris
 - c) Durandus von St. Porciano (Petrus Bertrandus)
- 3) Ricardus von Mediavilla
 - a) Die reduzierte Rechtshierarchie
 - b) Die Stellung der lex divina
- 4) Augustinus Triumphus
 - a) Die Rechtslehre der reduzierten Naturrechtshierarchie
 - b) Positivierung der Naturrechte
 - c) Der geschichtsphilosophische Zusammenhang der Rechtshierarchie
- 5) Tholomeus von Lucca
- 6) Jacob von Viterbo
- 7) Aegidius Romanus

VIII. Die Rechtslehre des Nominalismus und Positivismus 134

- 1) Petrus Aureoli
- 2) Durandus von St. Porciano

Zusammenfassung und Schluß

	<u>Seite</u>
<u>Aufgliederung der Zusammenfassung:</u>	140
Die Grundformen des mittelalterlichen Rechtsverständnisses	
Die Problematik der christlichen Geschichts- und Rechts- philosophie	142
Verzeichnis der Anmerkungen	143
Quellen-Verzeichnis	182
Literatur-Verzeichnis	188
Lebenslauf	215

Einleitung

I. Die Bedeutung der Rechtsidee für die politischen Theorien des Mittelalters

In der Struktur des Rechtssystems liegt die Rechtfertigung für die Struktur aller menschlichen Ordnungen.

Die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von göttlichem, natürlichem und staatlichem Recht sind damit der Schlüssel zum Verständnis des mittelalterlichen soziologischen Ordnungsgefüges in seiner philosophischen, theologischen und juristischen Begründung.

Nur von hier aus lassen sich manche Probleme des mittelalterlichen politischen Denkens klären, die sowohl in ihrer geschichtlichen Aktualität als auch in der historisch-wissenschaftlichen Interpretation im Brennpunkt der Auseinandersetzung zwischen weltanschaulichen Grundpositionen stehen.

Das sind diejenigen Probleme, die aus der Überschneidung zweier Rechtsbereiche mit entgegengesetzten Rechtsgrundlagen, aus dem Konflikt zwischen kirchlicher und staatlicher Ordnung entstehen.

1) Die vollständige und historisch korrekte Erfassung des mittelalterlichen Kirchenbegriffes wird durch das wachsende spezifische Gemeinschaftsbewußtsein in der juristischen und theologischen Literatur erschwert.

Der Terminus 'ecclesia' bezeichnet nicht nur bei den Juristen und Kanonisten sondern auch bei den Theologen eine rechtlich organisierte Gemeinschaft, die von der Auffassung einer geschlossenen genossenschaftlichen Struktur der ecclesia clericorum bis zu der einer universalen ecclesia seu Christianitas aus verschiedenen, sich überschneidenden Rechtsbereichen zusammengesetzt ist.

Welcher Art ist nun dieses Recht, das die Ecclesia konstituiert? Die mittelalterlichen Juristen und Theologen antworten: göttliches und menschliches Recht.

Diese einfache Definition umfaßt sowohl den spiritualen als auch den positiv rechtlichen Aspekt des Kirchenbegriffes. Ließe sich die Formel finden, die das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Rechtsordnung innerhalb des kirchlichen Rechts bestimmt, so wäre damit zugleich der jeweilige spezifisch theologische oder juristische Kirchenbegriff definiert.

Dieses Verhältnis wird in der Auseinandersetzung um eine pneumatische oder genossenschaftliche Ecclesiologie häufig erörtert. So von Augustinus im Donatistenstreit, in der Auseinandersetzung um Arnold von Brescia, von den Minoriten an der Pariser Universität und in den kirchenpolitischen Streitigkeiten des 13. und 14. Jahrhunderts, nicht zuletzt auch durch Sohm und die altkatholische Bewegung im 19. Jahrhundert.

Es ist immerhin problematisch den Kirchenbegriff aus den extremen Definitionen der Streitschriften gewinnen zu wollen, ebenso, wie es für den Historiker problematisch ist, die thomistische Synthese, wie sie von der nachtridentinischen Theologie übernommen wurde, als Maßstab der mittelalterlichen Ecclesiologie zu bestimmen.

Das *tertium comparationis* zwischen sakramentalem und genossenschaftlichem Kirchenbegriff, zwischen *corpus Christi reale* und *corpus Christi mysticum* ist die transzendente und immanente Rechtsordnung des *ius divinum*.

Es ist daher naheliegend, die Definition des *ius divinum*, als Formel für das Verhältnis zwischen göttlichem und menschlichem Recht im Rechtsbereich der Kirche, in der Selbstbestimmung der kirchlichen Rechtslehre bei den Kanonisten und Theologen zu suchen.

2) Die rechtlichen Grundlagen von regnum und imperium waren in den Auseinandersetzungen zwischen kirchlicher und staatlicher Ordnung stets umstritten.

Die Kanonistik hat für diese rechtlichen Grundlagen der staatlichen Gewalt ein fest umrissenes System geschaffen, das sowohl die ideellen als auch die positiven Aspekte der *potestas saecularis* bestimmt.

Hier ist es wieder nötig, auf Grund der juristischen und kanonistischen Schriften das Wesen dieser Rechtsordnung zu bestimmen, welche den staatlichen Rechtsbereich konstituiert, d. h. das Verhältnis zwischen natürlicher und übernatürlicher Legitimation und Bindung des Herrschers.

Der Gegensatz zwischen päpstlicher und kaiserlicher, bzw. königlicher Position liegt in der unterschiedlichen Bestimmung dieses Verhältnisses, die auf den Unterschied zwischen römisch-stoischer und germanischer Auffassung der gesetzgebenden Autorität zurückgeht.

Die Kirche hat den germanischen Königsmythos in kirchlicher Umprägung aufgenommen und rechtlich organisiert.

Dasselbe gilt für die Definition des Imperium, das juristisch genau vom regnum unterschieden wird. (1)

Dieses imperium ist rechtlich als ein kirchliches Amt bestimmt; der Kaiser ist defensor, brachium saeculare, gladius materialis ecclesiae. (2)

3) Aus der juristischen und rechtsphilosophischen Begründung dieser beiden Rechtsbereiche ergibt sich im mittelalterlichen Denken die Bestimmung ihrer Funktionen, der *competentia fori*, bzw. des jeweiligen Jurisdiktionsbereiches, der von dem ihm zugehörigen Rechtsbereich, wie dieser von der Rechtsnorm *de iure* abhängig, aber nicht *de facto* damit identisch ist.

Diese Unterscheidung ist im nominalistisch-neuzeitlichen Rechtsdenken nicht vorhanden.

Die Rechtsnorm, bzw. das jeweilige Naturrecht als *lex naturae seu essentiae* ist das Universale derjenigen Rechte, deren Gesamtheit den der Rechtsnorm entsprechenden Rechtsbereich bilden.

Die Funktionen dieses Rechtsbereiches werden jedoch äußerlich durch die Kompetenz seines jeweiligen Repräsentanten, d. h. durch den Jurisdiktionsbereich bestimmt.

Wegen der hierarchischen Organisation der Rechtskirche ist die Frage nach dem Umfang der kirchlichen Jurisdiktionsgewalt in *foro externo* (3) zugleich die Frage nach der *potestas papae directa seu indirecta*.

Die geschichtsphilosophische und anthropologische Rechtsauffassung der augustinischen Scholastik und Kanonistik kennt eine doppelte Rechtsgrundlage für die kirchliche Jurisdiktionsgewalt, die zugleich ihre Kompetenz bestimmt. (4)

A) Iurisdictio ecclesiae de iure divino positivo ratione peccati

Die kirchliche Jurisdiktionsgewalt gründet auf dem positiven göttlichen Gesetz der Offenbarung, der *potestas clavium* und der jurisdiktionalen Eigenschaft des Bußsakramentes in *foro interno et externo*.

Diese *potestas iurisdictionis ecclesiae* beeinflusst die Kompetenz der weltlichen Gerichtsbarkeit nur indirekt.

B) Iurisdictio ecclesiae de iure naturale divino

Hier ist eine transzendente, aber zugleich immanent-geschichtliche Rechtsnorm, an der sich alle irdischen Rechtsverhältnisse orientieren müssen die Grundlage für die Bestimmung der direkten Jurisdiktionsgewalt der Kirche über dem weltlichen Rechtsbereich, auf Grund der *plenitudo potestatis papae*. (5)

Trotzdem ist diese Jurisdiktionsgewalt nur in Bezug auf das Verhältnis der Rechts- und Jurisdiktionsbereiche eine direkte, nicht in Bezug auf die faktische Executive der Rechtsaktionen.

Diese Rechtsgrundlage des *ius naturale divinum* ist zugleich transzendent, geschichtlich und anthropologisch begründet.

a) *Iurisdictio ecclesiae ratione regalitatis Christi*: Christus, dessen irdischer Vertreter der Papst ist (6), hat in seiner Menschwerdung eine neue Rechtsnorm und Autorität gesetzt, die alle früheren Rechtsnormen und Rechtsverhältnisse bricht.

Diese geschichtsphilosophische Interpretation der hypostatischen Union ist zugleich das Bindeglied zwischen spiritueller und genossenschaftlicher Kirchenauffassung. (7)

b) *Iurisdictio ecclesiae ratione pacis et ordinis*: Die von Christus eingesetzte Kirche hat die Aufgabe diese Rechtsordnung, das neue Naturrecht, das die Norm aller irdischen Rechtsverhältnisse ist, und damit den Frieden zu wahren.

Diese beiden Momente bauen auf den Grunddispositionen des mittelalterlichen Rechts- und Geschichtsdenkens auf.

4) Die Executive der kirchlichen Rechtsaktionen durch die *potestas coactiva materialis ecclesiae* ist in dem ursprünglich rechtlich verstandenen Schwerterbild festgelegt.

Die spezifische Rechtsauffassung ist zugleich der Schlüssel zum Verständnis der mittelalterlichen Theorien über die Rechtsgrundlagen des Krieges, als allgemeine Form der Sicherung der bestehenden ethischen und positiven Rechtsordnung, der *pax Christianitatis* durch eine legale Autorität.

II. Die Methode

Bei dem Versuch die Grundzüge der mittelalterlichen Rechtsauffassung festzulegen erscheint die ungesicherte und durch verschiedenartige geistesgeschichtliche Bindungen verworrene Terminologie problematisch.

Der Inhalt dieser Rechtsbegriffe kann nur aus ihrem rechtlichen, theologischen oder philosophischen Ursprung und aus ihrer geistesgeschichtlichen Entwicklung geklärt werden.

Ein weiteres methodisches Problem ist es, diese Rechtsbegriffe von der Überlagerung durch die thomistische und nachtridentinische Theologie und durch die neuzeitliche naturrechtliche wie positivistische Rechtslehre zu befreien,

die mit dem geschichtsphilosophisch-hierarchischen Rechtsverständnis der augustinischen Scholastik und Kanonistik nur die Terminologie gemeinsam haben.

Diese Überlagerung hat weitgehend eine historische und sachgemäße Würdigung derjenigen Formen der mittelalterlichen Staatslehre verhindert, die im allgemeinen als 'theokratisch' und 'politischer Augustinismus' bezeichnet werden. (8)

Die Kenntnis der rechtsphilosophischen Grundlagen dieser politischen Theorien ist die Voraussetzung für ihre geistesgeschichtliche Einordnung; sie ermöglicht zugleich das Verständnis für die innere Konsequenz und Richtigkeit dieser Theorien innerhalb ihrer Rechts- und Weltordnung.

Die kanonistisch-hierarchische Staats- und Kirchenlehre, der 'politische Augustinismus' stand seit dem 13. Jahrhundert in der Defensive gegenüber denjenigen kirchenpolitischen Theorien, deren rechtsphilosophische Argumente aus dem Bruch im mittelalterlichen Rechtsordo durch die Übernahme 'heidnischer' Rechtselemente in den thomistischen Systemen lebten.

Seit dem 19. Jahrhundert wurde die wissenschaftliche Erfassung dieser Phänomene durch religionssoziologische und kirchenpolitische Voraussetzungen erschwert, wie sie z.B. durch die protestantische und altkatholische Kirchenauffassung bedingt sind.

Eine methodische Erfassung der Literatur über die mittelalterlichen politischen Theorien, besonders über das Verhältnis von Kirche und Staat, wäre daher nur mit Hilfe einer religionssoziologischen Typologie möglich, die auf die gleichen Grundformen eines religiösen Gemeinschaftsbewußtseins wie im Mittelalter zurückführen würde, setzt aber zunächst ein tragfähiges System der rechtsphilosophischen und geistesgeschichtlichen Grundlagen dieser Theorien voraus.

Da aber nur ein Bruchteil des vorhandenen Materials an kanonistischen und juristischen Schriften gedruckt, und noch weniger allgemein bekannt ist, ist die Möglichkeit ein solches System für weitere Untersuchungen tragfähig zu gestalten sehr gering; auch die philosophischen und theologischen Summen und Quaestionen der augustinischen Scholastik sind größtenteils nur in quellenkritisch zweifelhaften Fröhndrucken zugänglich; die vorhandenen Handschriften sind noch nicht vollständig erfaßt.

Ein solches System von rechtsphilosophischen und geistesgeschichtlichen Grundlagen der mittelalterlichen Rechtsordnung, müßte durch viele Einzeluntersuchungen gefestigt oder umgewandelt werden.

III. Die vorhandene Literatur über die Rechtsphilosophie

arbeitet mit der Voraussetzung eines rationalistisch-neuzeitlich verstandenen Naturrechts, das von dem *ius naturale divinum* der augustinischen Scholastik völlig verschieden ist.

Die Grundlage für diese Untersuchungen ist daher das thomistische Rechtssystem (9), dessen stoische und römisch-rechtliche Definitionen als Norm des mittelalterlichen Rechtsdenkens bei einigen vorthomistischen Theologen und Dekretisten festgestellt werden. (10)

Auf dieses rationalistisch-heidnische Naturrecht bezogen scheint das Rechtssystem der augustinischen Scholastik und Kanonistik die natürlichen Ordnungen zugunsten der übernatürlichen umzuwerten und die Grenze zwischen Natur und Gnade zu verwischen. (11)

I. Die antiken Grundlagen der mittelalterlichen Rechtsterminologie

Das Kernproblem jeder Soziallehre ist der Verpflichtungsgrund der Gesetze und die Legitimität der Autoritäten.

Die politischen Theorien des Mittelalters sind grundsätzlich von der Rechts-metaphysik bestimmt, den jeweilig herrschenden Anschauungen über das Verhältnis vom göttlichen, natürlichen und menschlichen Recht.

Um den Inhalt der Begriffe wie *lex (seu ius)* (12) *aeterna*, *lex naturalis*, *lex divina* und *lex humana positiva*, die sich vielfach überschneiden zu bestimmen, muß man eine dreifache Entwicklungsreihe berücksichtigen.

1. Die formell-juristische Übernahme der entsprechenden Begriffe aus dem römischen Recht, wobei der Bedeutungsgehalt der einzelnen Termini entsprechend der Struktur des christlichen Weltbildes verändert wurde.
2. Das geschichtsphilosophische Verständnis der Rechtsstufen, als die spezifisch christliche Art des Rechtspositivismus innerhalb einer geistigen und politischen Realität.
3. Das ontologische Verständnis der Gesetzeshierarchie bestimmt den Wert der menschlichen Lebensbereiche und ihr Verhältnis zueinander.

Für das Mittelalter sind hier drei Grundtypen zu verzeichnen:

- a) das platonisch-augustinische
- b) das aristotelisch-thomistische
- c) das nominalistisch-neuzeitliche

Für die methodische Erfassung der Rechtslehre als Grundlage der Politik in der Kanonistik ist das ontologische und geschichtsphilosophische Rechtsverständnis maßgebend, da das allgemeingültige Weltbild in seinen Grundzügen zweifellos als Voraussetzung und Grundlage einer juristisch-positiven Gesetzeslehre angenommen werden kann.

In der kanonistischen Literatur finden sich, entsprechend Ziel und Methode der Ausführung hauptsächlich die formelhaften Termini des *Corpus Iuris Civilis*, teilweise ohne inneren Zusammenhang rezipiert, teilweise in das geschichtsphilosophische System der Patristik umgedeutet. Zu ihrem Verständnis muß die theologisch-philosophische Rechtslehre, wie sie in den Summen und Sentenzenkommentaren ihrer Zeit entwickelt ist, herangezogen werden.

A. Die philosophischen Rechtsbegriffe der Antike als Grundlage der mittelalterlichen Rechtsterminologie

Die antike Rechtsphilosophie konzentrierte sich auf den Nachweis, daß ein ewiges und unverbrüchliches Prinzip, sei es Gott, Natur oder Idee, Urquell und Norm des Gerechten sei. Hierin stimmten Platon, Aristoteles und die Stoiker überein.

1. Platon

In einer ersten Entwicklungsphase deutet er die ganze positive Rechtsordnung als eine wertrelative Spiegelung der Rechtsidee, die in seiner Philosophie weltanschaulich fundiert ist; sie ist die unbedingte Grundnorm des Rechts und wird vom sittlichen Bewußtsein apriorisch erfaßt. (13) In der späteren Philosophie Platons (14) wird die phänomenale Welt Offenbarungs- und Wirkstätte der noumenalen; sie wird zum Bereich des Werdens und hat so eine Beseelung und Rechtfertigung gefunden.

Die 'Politeia' ist der Versuch die Kulturwirklichkeit am Ideellen zu orientieren. Die Weisen, aber nur diese, sollen die ewigen Ideen und Normen schauen und den anderen verkünden. In dieser Einschränkung liegt die Anerkennung einer gebrochenen Menschennatur. Die positiven Gesetze sind notwendig wegen der mangelnden Einsicht der Herrscher und der Verschiedenheit der menschlichen Verhältnisse; sie sollen das Wohl der Gesamtheit garantieren und dem Ideal des Guten entgegenstreben.

2. Aristoteles

hat die transzendenten Ideen als Seins- und Formierungskräfte in die konkreten Einzeldinge verlegt und so auch die absolute Norm in die Seinsidealität des Einzelnen aufgenommen. Auch bei Aristoteles müssen sich die Normbereiche der praktisch-ethischen Welt, die bürgerliche Ethik und Politik an der transzendenten Norm orientieren. In der 'Metaphysik' betont Aristoteles, daß er mit den Platonikern an die Spitze der Philosophie und an den Anfang der Welt das transzendente Gut setze, ebenso nimmt er in der 'Eudemischen Ethik' eine Rangordnung von objektiven Werten und einen absoluten Höchstwert an. Auf dieser Grundkonzeption beruht auch die 'Nikomachische Ethik', wenn sie auch der Untersuchung der individuellen Güter gewidmet ist.

Die Werte sind in einem ontologischen und teleologischen Aufbau des Seienden verankert, einer Hierarchie der Essenzen als Träger der Einzeldinge. Der individuelle Höchstwert verwirklicht sich in der idealen conregionalen Wesensvollkommenheit. Die Regionen sind nach den Antinomien destructio und generatio getrennt.

Diese beiden metaphysischen Grundpositionen bezeichnen die zwei Typen einer transzendenten und ontologischen Rechtsidee, mit jeweils transzendente Verpflichtungsgrund. Beide Formen konnte das Christentum philosophisch rezipieren; beide Formen haben grundsätzlich das politische Denken des Mittelalters bestimmt.

Erst die Trennung der Rechtsidee von dem göttlichen Wesen und ihre Umwandlung zu einer positiven Willenssetzung Gottes im franziskanischen Nominalismus nach Duns Scotus hat die essentielle Unterscheidung zwischen transzendent und immanent bestimmten Lebensbereichen ermöglicht.

3. Unmittelbar beeinflusst wurde das christliche Rechtsverständnis durch die hellenistisch-römische Philosophie. Die allgemeine politische Philosophie dieser Zeit findet sich hauptsächlich in den populären Schriften Ciceros und Senecas. Augustinus setzt sich im 'Gottesstaat' mit der ciceronischen Staatsdefinition und dem Problem der Gerechtigkeit auseinander. (15)

"Res publica, res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoque modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus." Die iustitia ist die Grundlage des Rechts; sie ist universales und transzendentes Prinzip und zugleich Ausdruck eines souveränen göttlichen Willens. (16) Hierin stimmt Cicero mit der Lehre der anderen Stoiker, wie Stobaeus und Plutarch überein.

Im Gegensatz zur aristotelischen Lehre von der natürlichen Ungleichheit der Menschen findet die Stoa aus dem erweiterten Kulturverständnis der hellenistischen Welt zur ersten Forderung dieses Rechtsprinzips im Gegensatz zum menschlichen und staatlichen Recht: alle Menschen sind von Natur aus gleich. (17)

"Nihil est profecto praestabilius quam plane intelligi nos ad iustitiam esse natos, neque opinione, sed natura constitutum esse ius ... nihil est enim unum uni tam simile, tam par, quam omnes inter nosmet ipsos sumus ... etenim ratio, qua una praestamus beluis, ... certe est communis."

Auch Cicero unterscheidet zwischen der aktuellen und idealen menschlichen Natur. "Quodsi depravatio consuetudinum, si opinionum vanitas non inbecillitatem animorum torqueret et flecteret, quocumque coepisset, sui nemo ipse tam similis esset quam omnes essent omnium." (18)

Das menschliche und staatliche Gesetz ist die notwendige Folge aus dieser 'depravatio' und zugleich ihr einziges Heilmittel. (19) Das 'natürliche' Recht ist also einerseits auf der rationalen Natur des Menschen gegründet, andererseits höchste und ewige Norm; sie ist weder formal noch inhaltlich präzisiert, für beide Aspekte steht der Begriff der Natur: Ex natura vivere summum bonum. (20)

Doch ist der Begriff eines durch Natur und Vernunft für alle Menschen gleichmäßig bestimmenden Lebensgesetzes durch die Vermittlung Ciceros zum gestaltenden Prinzip der römischen Jurisprudenz geworden.

Der Terminus 'natura' steht auch bei Seneca für das höchste Rechtsprinzip in der menschlichen Gesellschaft (21), wird aber geschichtsphilosophisch interpretiert. Im 'Goldenen Zeitalter' der ungebrochenen Menschennatur ist diese Unschuld mehr Resultat der Unwissenheit als der Tugend, denn der Mensch ist zwar für die Tugend bestimmt, aber sie ist ihm nicht angeboren. Die allmähliche Korruption der menschlichen Natur machte eine coactive Staatsgewalt und entsprechende Gesetze notwendig. Dieses geschichtsphilosophische Verständnis des politischen Lebensbereiches wurde in der Patristik auf den Sündenfall umgedeutet.

Nach der stoischen Lehre ist der Mensch ein animal soziale und dazu bestimmt, dem allgemeinen Wohl zu dienen. (22) Aber schon Seneca betont, daß es zwei Gemeinschaften gibt; einerseits das Vaterland, andererseits einen größeren Verband, der Götter und Menschen umfaßt; er wirft die Frage auf, ob dieser größeren metaphysischen Gemeinschaft nicht durch philosophische Meditation mehr gedient sei, als durch aktive politische Tätigkeit. (23) Dieser Gedanke wurde dann besonders von Origenes wieder aufgenommen. (24)

Die politische Philosophie des Neuplatonismus hat in der Auseinandersetzung mit dem Christentum die philosophischen Grundlagen für das römische Rechts- und Staatsdenken zusammengefaßt. Der Begriff der iustitia, verstanden als Dike, wurde im metaphysischen Bereich eine Art mathematisches Weltgesetz, das in naher Beziehung zum Fatum steht.

Das Ziel des Einzelmenschen ist eine graduelle Vervollkommnung in der Annäherung und Vereinigung mit diesem göttlichen Weltprinzip; die Wertgrade waren durchaus politisch und rechtlich bestimmt.

Diese ethisch-politischen Ideen verbanden sich mit einem gleichzeitig wachsenden Interesse am römischen Recht.

Proklus verglich die persönliche Rechtschaffenheit mit der politeia der Stadt und der Harmonie des Kosmos. Er unterscheidet zwischen der äußeren iustitia und der inneren, des allgemeinen Gesetzes, das jedem Menschen schon vor der Geburt eingeprägt sei. (25)

Porphyrus führt im 'Protrepicus' aus, daß es die spezielle Aufgabe des Politikers sei, das irdische Gesetz an das natürliche bzw. göttliche Gesetz, den göttlichen Willen, anzugleichen. Diese iustitia ist die erste Voraussetzung der politischen Verwaltung. Auch der Herrscher ist an die iustitia gebunden.

Die kaiserliche Seele kommt aus der Sphäre des obersten Gesetzes in den menschlichen Körper; der Kaiser ist darum das lebendige Gesetz (*lex animata*), das in Verbindung mit dem ewigen Gesetz handelt. (26) Das *fatum* hat die großen Monarchien von vornherein angeordnet. Der *nomos* kommt aus der Gottheit und der *iustitia*, und mittelbar aus dem philosophischen Rechts-Kaiser, der auf Erden unumschränkter Herr ist. (27) Dieses ist die logische Konsequenz aus der kongruenten Struktur von *Universum* und *Imperium*. Der Kaiser erfüllt das Gesetz mit Leben, und er leitet seine Autorität aus dem ewigen Rechtsprinzip ab. Seine Aufgabe ist es, die vollkommene *eunomia* als Harmonie aller Individuen und Gemeinschaften mit dem *Universum* herzustellen.

Dieses ewige Gesetz als Prinzip der *iustitia* ist eine mathematisch intelligible Weltformel, die die menschlichen Handlungen schicksalhaft bestimmt; es ist das makrokosmische Naturgesetz (*nous*), durch das das *Universum* gelenkt wird. In der Terminologie werden die Begriffe göttliches und natürliches Recht im Gegensatz zum menschlichen Recht nicht unterschieden.

Diese Rechtslehre des politischen Neuplatonismus hat auf Augustinus einen sehr weitgehenden Einfluß ausgeübt.

Der göttliche *nomos* ist als wahrer *logos* und *nous* der Demiurg der Welt. In seiner schöpferischen Fähigkeit erscheint er als Naturgesetz. Also ist das natürliche Gesetz göttlichen Ursprungs, aber das göttliche Gesetz ist weiter und tiefer als das natürliche. Von diesem Naturgesetz wird das politische und positive Gesetz abgeleitet; es hat die Aufgabe, den Menschen von der Sünde abzuhalten. Dieses Naturgesetz ist damit noch nicht universal verpflichtend, da einerseits die geistige Struktur des Menschen ihm ein näheres Verhältnis zum Göttlichen ermöglicht (28), andererseits die menschliche Rezeption des Naturgesetzes relativ ist. Somit gibt es auch keinen absoluten Verpflichtungsgrund der menschlichen Gesetze, außer der *communicatio* einzelner Vertreter mit dem ewigen Gesetz. (29)

Versucht man nun die Typen des vorchristlichen Rechtsverständnisses festzulegen, so ergeben sich für die einzelnen Termini folgende Definitionen:

1. Das transzendente Recht als die platonische Rechtsidee und Urbild des menschlichen Rechts heißt in gleicher Weise natürliches, ewiges oder göttliches Gesetz.
2. Das immanente Recht ist bei Aristoteles die Rechtsidee als universales Seins- und Formprinzip in den Naturen. Dieses ist das eigentliche makrokosmische und mikrokosmische Naturrecht, welches zugleich ein ewiges ist.

3. Das geschichtsphilosophisch-ethische Rechtsverständnis der Stoa setzt als transzendentes Rechtsprinzip die *iustitia* als das ewige oder göttliche Recht bzw. das natürliche Recht der ursprünglichen ungebrochenen Menschennatur, im Gegensatz zum staatlich-positiven Recht, das der *corruptio naturae humanae* entspricht.
4. Das makrokosmische Gesetz des Neuplatonismus, die *iustitia* ist als ewiges, natürliches oder göttliches Recht die mathematische Weltformel und schließt als solche auch die menschlich-positiven Gesetze ein.

Das geschichtsphilosophisch-ethische Rechtsverständnis der Stoa und das makrokosmische des Neuplatonismus haben in christlicher Umprägung durch Augustinus die vorthomistische Rechtslehre des Mittelalters bestimmt. In beiden Systemen werden die Termini natürliches, göttliches und ewiges Recht nicht genau unterschieden, sondern stehen für ein platonisch-transzendentes Rechtsprinzip über dem menschlichen und staatlichen Recht.

Der Begriff 'lex naturalis' kommt also hier wie im politischen Augustinismus des Mittelalters aus einem völlig anderen Naturbegriff als im nominalistisch-neuzeitlichen Verständnis und hat daher auch einen völlig anderen Inhalt. Er steht a) für die *natura naturans*, id est *Deus*, im Gegensatz zur *natura naturata*, bezeichnet also das ewige, makrokosmische Weltgesetz, oder b) für die *natura id est essentia hominis*, die menschliche Artnatur, die in der christlichen Anthropologie im Hinblick auf Gott geschaffen und orientiert ist und bezeichnet damit das göttliche Gesetz der Offenbarung.

Mit der Einbeziehung der aristotelischen Ontologie in das christliche Weltbild durch Thomas von Aquin wurde erstmals die Definition eines eigentlichen, d.h. immanenten Naturrechts ermöglicht.

B. Die Rechtsbegriffe des Corpus Juris Civilis

Die formal-juristische Rechtsterminologie haben die mittelalterlichen Kanonisten ebenso wie die Glossatoren aus dem römischen Recht entnommen. Zum inhaltlichen Verständnis der kanonistischen Rechtsterminologie ist daher eine genaue Analyse der römischen Rechtsbegriffe und ihrer wissenschaftlichen Tradition im Mittelalter unerlässlich.

Die im *Corpus Juris Civilis* diskutierten Rechtstermini sind: *ius naturale*, *ius gentium* und *ius civile*. Die römischen Juristen haben sich mit unterschiedlichem Erfolg bemüht ihre Inhalte voneinander abzugrenzen und zu definieren.

1. Ius gentium und ius naturale

Für Gaius (in der Mitte des 2. Jahrhunderts) sind *ius naturale* und *ius gentium* noch identisch. "*Ius gentium est quod vere naturalis ratio inter omnes homines cōstituit. id est expressio universalis et rationalis principii iustitiae.*" (30)

Dieses *ius gentium* ist mit der Menschheit entstanden, *cum ipso genere humano proditum est* (31); es verkörpert also diejenigen Prinzipien, welche die natürliche Vernunft unter den Menschen konstituiert, *quod ratione naturali inter omnes homines peraeque servatur*. Persönliches Eigentum ist eine, durch die Tradition und das *ius gentium* gerechtfertigte Einrichtung und entspricht der natürlichen Billigkeit (*aequitati naturali*). (32) Das *ius gentium* ist also universale, rationale, *aequitabile et primitive*. Wo Gaius den *Terminus ius naturale* gebraucht, meint er die *ratio naturalis*; es ist also identisch mit dem *ius gentium* (33). Dieses *ius rationalis*, als *expressio universalis principii iustitiae*, bezieht sich nur auf eine juristische und diesseitige Ordnung; es ist das Universale aller positiven Einzelrechte.

Die Definition des *ius gentium* bei Gaius entspricht genau derjenigen des *ius naturale* bei Paulus: auch er unterscheidet nicht zwischen *ius naturale* und *ius gentium*. (34)

Zu Beginn des 3. Jahrhunderts wird das *ius gentium* und das *ius naturale* bereits von mehreren Juristen unterschieden. Tryphonius ordnet die *libertas* dem *ius naturale* und das *dominium* dem *ius gentium* zu (35). Florentinus bezeichnet die Sklaverei als Institution des *ius gentium* im Gegensatz zum *ius naturale*. (36)

Auch Ulpian betont, daß nach dem *ius naturale* alle Menschen frei seien, und daß die Sklaverei durch das *ius gentium* eingeführt worden sei (37). Diese Position zeigt den Einfluß der stoischen Geschichtsphilosophie; das *ius gentium* entspricht der *corruptio naturae humanae*.

Ulpian unterscheidet weiter zwischen *ius publicum* und *ius privatum* (38): "*sunt quaedam publice utilia, quaedam privatim. Publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit.*" Das *ius privatum* umfaßt dagegen das *ius naturale*, *ius gentium* und *ius civile*. (39) *Jus naturale est id, quod natura omnia animalia docuit*; es ist nicht dem Menschen allein, sondern allen Lebewesen eigentümlich; *maris atque feminae coniunctio, librorum procreatio et educatio*. *Jus gentium est quod gentes humanae utuntur*; es unterscheidet sich vom *ius naturale* dadurch, daß es spezifisch menschlich ist, *hoc solis hominibus inter se commune sit*, es entspricht also einem internationalen Privatrecht.

An anderer Stelle gebraucht Ulpian den Begriff '*ius commune*' für das *ius naturale et ius gentium* im Gegensatz zum *ius civile* (40). Die Definition steht ohne

ethische oder metaphysische Relationen.

Hermogenianus, ein Jurist aus der Zeit Constantins, zählt eine Reihe Institutionen des *ius gentium* auf, und setzt sie in Gegensatz zu solchen, quae iure civili introductae sunt. (41)

Der Compiler der Institutionen bezeichnet das *ius gentium* als ein System von allen Menschen gemeinsamen Rechten, welches aus der Erfahrung und der Gewohnheit der Menschen, im Zusammenhang von Krieg, Gefangenschaft und Sklaverei entstanden und dem *ius naturale* entgegengesetzt ist. (42)

Ebenso definiert Isidor von Sevilla das *ius gentium* (43): ... et inde *ius gentium*, quod eo iure omnes fere gentes utuntur. Dieses *ius gentium* scheint nicht mehr unbedingt mit der rationalen menschlichen Natur verbunden. Das Naturrecht definiert Isidor (44): quod instinctu naturae, non constitutione aliqua habetur. Das *ius gentium* steht also im Gegensatz zum eigentlichen *ius naturale* et primitive; es entspricht der corruptio humanae naturae gegenüber einer conditio naturae humanae primitive. Diese Konzeption geht auf die geschichtsphilosophische stoische Rechtsphilosophie, wie sie Seneca ausgeführt hat, zurück.

Der stoische Einfluß bei den Juristen des Corpus Juris Civilis zeigt sich auch in der Auffassung über Sklaverei und Eigentum. Beide Einrichtungen werden im Gegensatz zu der aristotelischen Auffassung von der natürlichen Ungleichheit der Menschen, dem *ius gentium* oder *ius civile* zugewiesen.

2. Das Verhältnis des *ius naturale* zum *ius civile*

Für Gaius ist das *ius naturale* rationale oder *ius gentium* das Universale aller positiven Einzelrechte. So ist z. B. das allen Völkern gemeinsame Prinzip, daß Minderjährige unter Vormundschaft stehen naturali ratione conveniens (45).

Die natürliche Vernunft ist das Grundprinzip der civilen Gesetzgebung; sie ist zugleich das *ius gentium* als universales Rechtssystem der Menschheit.

Ulpian versteht das *ius* als ars boni et aequi. Die Aufgabe des Juristen ist es, Recht und Unrecht zu unterscheiden (46). Das Recht ist Ausdruck ewiger Prinzipien der aequitas und iustitia. Er definiert die iustitia als constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi. Juris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere. Juris prudentia est divina atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti prudentia. (47)

Diese mehr rhetorischen als rechtsphilosophisch und ethisch fundierten Sätze wurden von dem mittelalterlichen Glossatoren konstant wiederholt. Historisch

gesehen sind sie ein wichtiges, wenn auch nur formales Bindeglied zwischen antiker und mittelalterlicher Rechtslehre.

Die *iustitia* scheint den drei Rechtsbereichen des *ius naturale*, *ius gentium* und *ius civile* in gleicher Weise zugeordnet, nicht speziell mit dem *ius naturale* verbunden zu sein; als überrechtliches Prinzip ist sie jedoch nicht weiter definiert.

Paulus, der Zeitgenosse Ulpians, dagegen weist das Prinzip des *aequum et bonum* speziell dem *ius naturale* zu (48): *Jus pluribus modis dicitur, uno modo, cum id quod semper aequum ac bonum est ius dicitur, ut est ius naturale. Altero modo, quod omnibus aut pluribus in quaque civitate utile est, ut est ius civile.* Das *ius naturale* ist also ein allgemeines und unwandelbares Prinzip der Gerechtigkeit oder natürlichen Billigkeit, wie es der *ratio naturalis* entspricht.

Es fehlt jedoch ein transzendenter, personaler oder kosmischer Verpflichtungsgrund dieses Rechtsprinzips.

3. Die Begründung der Autorität des *ius civile*

Auch hier wird von den römischen Juristen die stoische Tradition fortgeführt. Die hierfür aufgestellten Grundsätze wurden von den Glossatoren und Kanonisten für die Definition des staatlichen Gesetzes zwar weitgehend übernommen, aber infolge der völlig andersartigen sozial-politischen Gesellschaftsstruktur teilweise ohne praktisch-realen Zusammenhang, teilweise in allegorisch-mystischer Interpretation.

Cicero hat im Anschluß an Platon die politische Autorität des staatlichen Gesetzes auf den *consensus populi* zurückgeführt. (49) Nur so ist das vielzitierte Wort aus Ulpian zu verstehen (50): "*Quod principi placuit legis habet vigorem, utpote cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat.*"

So weist schon Julianus, ein Jurist aus der Zeit des Hadrian und Antonius die gesetzgebende Autorität dem Volke zu (51). Ebenso definiert Gaius das *ius civile*: *quod quisque populus ipse sibi ius constituit* (52). Dies führt Gaius dann für den römischen Staat und seine Verfassung aus (53): "*Constant autem iura populi Romani ex legibus, plebiscitis, senatus-consultis, constitutionibus principum, edictis eorum qui ius edicendi habent, responsis prudentium. Lex est quod populus iubet atque constituit.*"

Ebenso Papian (54): "*Jus autem civile est quod ex legibus, plebiscitis senatus consultis, decretis principum, auctoritate prudentium venit.*"

Die Autorität des Kaisers beruht auf der Übertragung der gesetzgebenden Gewalt durch das Volk. Diese Feststellung findet sich z. B. in einem Rescript der Kaiser Theodosius und Valentinian aus dem Jahre 429 (55) und ebenso bei Justinian (56): "Cum enim lege antiqua, quae regia nuncupabatur, omne ius, omnisque potestas populi Romani in imperatoriam translata sunt potestatem."

Diese Stelle wurde von den mittelalterlichen Kanonisten häufig für die Theorie des nicht-göttlichen Ursprungs der weltlichen Autorität zitiert.

Mit Justinian tritt neben die juristische Legitimation der politischen Autorität eine christlich-theologische Herrscherlegitimation, wie sie in den Kirchenvätern begründet und im mittelalterlichen Königsmythos fortgeführt ist. So lauten die ersten Worte des zitierten Rescripts: "Deo auctore nostrum gubernantes imperium, quod nobis a caelesti maiestate traditum est." Und an anderer Stelle (57): "... quia ideo imperialem - fortunam rebus humanis deus praeposuit, ut possit omnia quae noviter contingunt et emendare et componere et modis et regulis competentibus tradere."

Zusammenfassend läßt sich für die Rechtsauffassung des Corpus Juris Civilis folgendes feststellen:

- a) alle Gesetze beruhen auf der ratio naturalis
- b) die iustitia ist immanentes Prinzip für die Billigkeit der Gesetze und entspricht ebenfalls der ratio naturalis
- c) das ius gentium wird mit der geschichtsphilosophischen Anerkennung einer corruptio naturae humanae vom ius naturale unterschieden
- d) das ius gentium entspricht daher einem internationalen Gewohnheitsrecht.

C. Die Rechtslehre der Kirchenväter

Die patristische Rechtslehre stimmt durch die geschichtsphilosophische Grundposition des Christentums formell mit der stoischen überein, hat diese aber entsprechend der christlichen Theologie und Anthropologie umgewertet.

1. Die metaphysische Unterscheidung des Rechts

Das Rechtsverständnis der Christen ist auf Grund ihrer soziologischen Situation im Römischen Reich durchaus dualistisch: das Gesetz Gottes ist ein anderes als das der Menschen.

Die oberste und allgemeine Rechtsnorm, - in der stoischen Terminologie *iustitia*, *aequitas*, *lex naturale et rationale* - ist im christlichen Rechtsverständnis transzendental und personal bestimmt als göttliches Recht.

Anthropologisch gesehen ist diese göttliche Rechtsnorm in der transzendent orientierten Natur des Menschen verankert. Hierfür steht der Begriff der *lex naturalis*, der mit der *lex divina* identisch ist.

Andererseits steht die *lex naturalis* aber auch noch im heidnisch-stoischen Sinne für die diesseitig-soziale und rationale Natur des Menschen; als solche umfaßt sie dieselben universal verpflichtenden und allgemein anerkannten Vorschriften wie bei Cicero: *honeste vivere, alium non laedere, suum cuique tribuere*. Diese, auf der rationalen Natur des Menschen beruhende und darum Christen und Heiden in gleicher Weise eingeprägte Rechtsnorm als Prinzip des *aequum et iustum* ist in moralischer Umdeutung durch die Paulusbriefe der theologischen Rechtsphilosophie des Mittelalters überliefert worden.

So definiert z.B. Hilarius die Vorschriften der *lex naturalis* im Anschluß an Paulus als allgemein anerkannte Rechts-Grundsätze des sozialen Lebens (58): "*Lex enim veluti naturalis est, iniuriam nemini inferre, nil alienum praeripere, fraude ac periurio abstinere, alieno coniugio non insidiari. Novit et hanc Apostolus legem dicens 'Cum enim nationes, quae legem non habent, naturaliter secundum legem faciunt.'*" (59) In diesem Sinne entspricht die *lex naturalis* dem *ius naturale seu gentium* des Gaius.

Augustinus (60) setzt die *lex naturalis seu gentium* in Gegensatz zur *lex veritatis seu divina*. Ebenso Ambrosius: "*lex naturae est, quae nos ad omnem astringit humanitatem*" (61).

Das christliche Rechtsverständnis legt mit der Einbeziehung der römischen Ethik eine zweifache Überordnung des 'göttlichen' über das 'menschliche' Recht fest:

- a) Theologisch ist die *lex naturae Divinae* id est *lex divina* positiva der *lex naturae humanae rationalis* übergeordnet;
- b) anthropologisch ist der *lex naturalis humana*, die der allgemeinen rationalen Natur des Menschen entspricht, die *lex naturalis divina*, die seiner geistigen Disposition als Christ, der *anima* über der *ratio* entspricht, übergeordnet; denn die Offenbarung als *lex gratiae* setzt die *natura humana (corrupta)* voraus und vervollkommnet die *lex naturalis humana* durch die *restitutio naturae humanae in statu ante corruptionem*.

2. Die geschichtsphilosophische Unterscheidung des Rechts

Diese Auffassung liegt in der christlichen Geschichtlichkeit begründet.

a) Paulus hat im 2. Korintherbrief die maßgebende geschichtsphilosophische Rechtslehre entwickelt;

Auf das Zeitalter des Naturgesetzes folgt das mosaische Gesetz des alten Bundes, darauf, mit der Ankunft Christi das evangelische Gesetz der Offenbarung, die *lex gratiae*. Soziologisch stehen diese 3 Gesetze in den Lebensgemeinschaften der Heiden, Juden und Christen nebeneinander. Paulus versteht sie nominalistisch als Setzungen des souveränen göttlichen Willens.

Theologisch bilden sie eine Rechtshierarchie mit stufenweiser Vervollkommnung; die *lex naturalis* wird durch die *lex mosaica* und diese durch die *lex evangelica* erweitert und überholt. Das *ius naturae humanae rationale* oder *ius gentium* ist auf die soziale Gesellschaftsordnung mit ihren, durch die *corruptio* notwendig gewordenen Einrichtungen wie Privateigentum und Sklaverei hingeordnet. (62)

Die *lex mosaica seu lex scripta* legt 1. die naturrechtlichen Prinzipien in gewissen Rechtssätzen der äußeren, bürgerlichen Gerechtigkeit fest (63), 2. ist sie die Verheißung der Gnade. (64)

Die *lex evangelica seu lex gratiae* (65) ist das Gesetz der Liebe; es schreibt für den Christen die innere Einstellung bei der Erfüllung der Gebote des natürlichen Sittengesetzes vor. Es konstituiert 1. die geistige Gemeinschaft der Christen als *corpus Christi mysticum* (66), 2. das Priestertum als Vertreter der positiven Sakramentsordnung. (67)

Dieses Rechtssystem wurde erst im 12. Jahrhundert durch Abaelard und Anselm von Laon wieder aufgegriffen; es wurde für die mittelalterliche Staatslehre von grundsätzlicher Bedeutung, da den aufeinander folgenden Gesetzesperioden im hierarchischen Aufbau die entsprechenden Rechtsbereiche zugeordnet wurden.

b) Das geschichtsphilosophische Rechtsverständnis der Patristik entspricht dem stoischen in der Auffassung von der *corruptio* der menschlichen Natur, die das staatliche Gesetz, als *remedium corruptionis* notwendig macht. In der christlichen Theologie ist die *natura humana* nach dem Sündenfall wesentlich verändert. Die *lex naturae hominis primitive* entspricht der ursprünglichen Gottesebenbildlichkeit des Menschen, der sich in der *lex naturae humanae corruptae* nur ein Abbild (*imago*) des göttlichen Gesetzes bewahrt hat.

In dieser theologischen Sicht steht die *lex naturalis* mit ihrem Rechtsbereich der sozialen und staatlichen Bestimmungen einerseits im Gegensatz zur *lex divina* mit ihrem spiritualen Rechtsbereich, andererseits im hierarchischen Zusammenhang mit dem, die *lex naturae humanae corruptae* stufenweise überformenden positiven göttlichen Gesetzen des alten und neuen Bundes, welches die menschliche Natur auf ihre ursprüngliche Bestimmung zurückführen. Dieser hierarchische Zusammenhang wurde das Grundschema für die Systeme der philosophischen mittelalterlichen Mystik. Dementsprechend sind die irdischen rechtlichen, sozialen und politischen Verhältnisse wie staatliche Gewalt und Eigentum im *status naturae corruptae* eine Folge der Sünde und durch diese notwendig geworden.

Dieser geschichtsphilosophische Rechtsaufbau ist die Grundlage für die kanonischen Theorien des 13. Jahrhunderts, die mit der Ankunft Christi und dem positiven evangelischen Gesetz alle naturrechtlich begründeten Eigentumsverhältnisse bei den Ungläubigen für aufgehoben erklären. (68)

Praktisch bleibt das frühchristliche Rechtsdenken platonisch-dualistisch: *Omnes leges aut divinae sunt aut humanae* (69).

3. Augustinus

Augustinus hat die diversen philosophischen Positionen der Antike mit der christlichen in Zusammenhang gebracht. Seine Lehre hat die übernommenen Termini des *Corpus Juris Civilis* in der mittelalterlichen Rechts- und Staatsphilosophie mit dem Inhalt der christlichen Rechtsauffassung erfüllt.

a) Augustinus hat die platonische Ideenwelt personal fundiert; *Sunt namque ideae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles ... quae in divina intelligentia continentur; ... secundum eas tamen formari dicitur omne ...* (70).

b) Das stoische Vernunftgesetz wird theistisch umgebildet: *Est enim lex universalis divina sapientia* (71). Der Inhalt dieser *lex universalis* ist die natürliche *iustitia et aequitas* in moraltheologischer Umdeutung: *quid illa lex, quae summa ratio nominatur, cui semper obtemperandum est, et per quam mali miseram, boni beatam vitam merentur, per quam denique illa, quam temporalem vocandam diximus, recte fertur, recteque mutatur ...* (72).

c) Die neuplatonische *iustitia* als mathematisches Weltgesetz wird bei Augustinus zur *lex aeterna*, id est *ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans* (73). Dieses ontische Apriori in der perso-

nenalen Transzendenzwelt ist jedoch im Gegensatz zum Neuplatonismus nicht intelligibel, aber es ist zugleich das Ordnungsprinzip der daseinsrelativen Individualwelt. Das makrokosmische Gesetz umfaßt und setzt die Gesetzmäßigkeiten in den Naturen: *Lex aeterna explicari per congruentissima leges admirandae dispositionis, quibus Deus creaturas ordinare noverit; Lex aeterna est ratio in mente Dei existens, quae res omnes per consentanea media in suos fines diriguntur* (74). Damit ist die, auf dem Stufenbau der Naturen begründete Hierarchie der Naturgesetze, wie sie Thomas entgültig formuliert hat, bei Augustinus schon vorgezeichnet.

Die Möglichkeit einer rein ontologischen Betrachtung des Naturrechts ist aber bei Augustinus wie bei Thomas sehr beschränkt. Dem Bereich der *lex naturae humanae* entsprechen nur die allgemeinen Rechtsvorschriften des sozialen Zusammenlebens und der natürlichen Religion, das *ius rationale gentium* des römischen Rechts, bzw. die *aequitas naturale seu iustitia* der Stoa. *Habitus animi* (scil. *ius nat.*), *communi utilitate conservata, suum cuique tribuens dignitatem. Eius initium est a natura profectum, deinde quaedam in consuetudinem ex utilitatis ratione venerunt, postea res et a natura profectas et a consuetudine probatas sed quaedam innata vis inseruit* (75). Dies ist nicht mehr, als die Übernahme der aus der römischen Staatsethik und Jurisprudenz überlieferten Begriffe.

Die augustinische Ontologie ist aber nur ethisch und geschichtsphilosophisch interessiert. Seine Seinsordnung entspricht der platonischen Konzeption des Timaios. Der ethische (gnostische) und geschichtsphilosophische Dualismus ist in seiner Wertethik in einen stufenartigen Zusammenhang gebracht. Die Rechtsbereiche der *duae civitates* bestimmen sich nach dem Grade ihrer Seinsrealität nach der platonischen Analogie von Urbild und Abbild, als Ordnungsprinzip des *ordo rerum*. Der 'civitas coelestis' durch den Fall der Engel in die 'civitas Dei' und die 'civitas diaboli' getrennt, entspricht die 'civitas terrena carnalis' und 'civitas diaboli'. In diese vier Kategorien werden die ethischen und politischen Begriffe wie *lex, iustitia, dominium, rex etc.* eingeordnet (76). In der Stellung des Menschen als Zwischenglied zwischen Engel und Tier in der 'civitas terrena permixta' liegt die Möglichkeit durch freien Willen oder durch Gnade bestimmt, sich für das höhere oder niedere Prinzip, die höheren oder niederen Werte zu entscheiden.

Gott ist das 'summum bonum', dem gegenüber alle irdischen Werte relativ und nur auf ihn bezogen wirklich sind.

Die Stellung der ethischen und politischen Begriffe im System der augustinischen Wertethik ist der Hauptaspekt, unter dem die Wertung des rationalen

Naturrechts und seines Rechtsbereiches, des sozialen und staatlichen Lebens gesehen werden muß.

Unter dem Aspekt der Geschichtsmetaphysik betrachtet, hat der Begriff der civitates mehr die mystische Bedeutung eines theoretisch-ethischen Gegensatzes, der als Spannungsverhältnis zwischen gutem und bösem Weltprinzip in der Geschichte fast ein Dualismus ist. Dieser Sinn der 'civitas Dei' als weltfremde Mitbürgerschaft der Engel liegt in seiner transzendenten, eschatologischen Bestimmung.

Der augustinischen Ethik und Geschichtsmetaphysik gemeinsam ist die Bezogenheit auf das Transzendente und Absolute, die als ursprünglicher Sinn des Christentums die Haltung der urchristlichen Gemeinden gewesen ist. Nur sind bei Augustinus die endgeschichtlichen Erwartungen dieser frühen Gemeinden im tieferen Verständnis zur geschichtstranszendenten Eschatologie, als Vollendung der Heilsgeschichte in der 'pax coelestis' geworden.

Die Kehrseite dieses großen, theologisch-metaphysischen Systems ist der, dem Urchristentum typische pessimistische Zug in der Beurteilung aller irdischen Verhältnisse.

Aus dieser Konzeption ergibt sich als erstes Axiom des sogenannten 'politischen Augustinismus' (77) im Mittelalter eine eindeutige Überordnung der res spirituales über die res temporales.

Der Ursprung des Staates ist theologisch und historisch gesehen. Gott verleiht die Reiche; Regnum terrenum dat et piis et impiis, sicut ei placet, cui nihil iniuste placet (78). In seiner historischen Erscheinung jedoch, stellt der Staat ein ständiges Verhältnis des Mächtigeren über den Schwächeren dar; als solcher ist er eine Strafe der Sünde: "Conditio quippe servitutis iure intellegitur imposita peccatori" (79). Das platonische Fürstenideal des die ewigen Normen schauenden Weisen in seiner neuplatonischen Umprägung zum Rechts-Kaiser, der in übernatürlicher Korrespondenz mit der Rechtsidee steht, wird bei Augustinus zur Idee des rex iustus bzw. 'imperator felix', des christlichen und nur darum gerechten Königs. Augustinus hat damit dem geistig völlig unproduktiven neuplatonischen und stoischen Begriff der iustitia sowohl im transzendenten, als auch im immanenten Bezug eine stichhaltige und bindende Definition gegeben.

Mit diesen beiden Faktoren ist der mittelalterliche Herrschermythos begründet.

Daneben steht noch die stoisch-naturrechtliche und soziologische Begründung der staatlichen Verhältnisse: homo fertur quodammodo naturae suae legibus ad ineundam societatem pacemque cum hominibus (80).

Die Staatsdefinition Augustins: *Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quae diligit concordi communione sociatus* (81), sowie der Nachsatz: *profecto ut videatur qualis quisque populis sit, illa sunt intuenda quae diligit*, - ordnet auch den Volksbegriff in sein ethisches System ein, wo es wie der Einzelmensch die Möglichkeit eines höheren oder niederen Wertes enthält.

Der christliche Staat unterscheidet sich vom heidnischen, der sich selbst Zweck ist, durch die Bezogenheit auf das Ewige, ebenso wie sich die heidnische und die christliche Sittlichkeit unterscheiden. Dieses ist eben der Unterschied zwischen zwei sich entgegengesetzten Weltauffassungen. Die eine sucht Grund und Bestimmung dieser Welt außerhalb ihrer selbst, und fordert demnach auch dem Staat eine transzendente Aufgabe ab. Die andere betrachtet den Staat vom Diesseits aus, und grenzt sein Zweckgebiet in der rein weltlichen Sphäre ab, erkennt ihn somit als vollberechtigt an. Infolge dieser Grundanschauung sieht die eine Auffassung den Staat als in sich autorisiert und auf den eigenen Kräften genügend fundiert und vertritt den Monismus der Staatsgewalt, während die andere den Staat entweder als von einer überirdischen, ihm übergeordneten Macht in seinem Handeln autorisiert sieht, oder neben ihm eine zweite, selbständige Größe, die jene höhere autorisierende Macht dem Staat gegenüber vertreten soll, was dann meist als Nebeneinander von Staat und Kirche und als Superiorität der letzteren historisch in Erscheinung tritt. Dieses ist die typische Staatsauffassung des Mittelalters geworden. (82)

Aber auch die kirchenpolitischen Verhältnisse der Gegenwart forderten von Augustinus eine Stellungnahme. Diese findet sich in den Briefen und kleineren Streitschriften, die in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Häresien, besonders anläßlich des Donatistenstreites entstanden sind.

Die hieraus entstandenen Prinzipien sind für das Mittelalter unmittelbar wirksam geworden.

a) In der Auseinandersetzung mit dem donatistischen Schisma hat sich der augustinische Kirchenbegriff geformt. Die grundsätzliche Unterscheidung zwischen *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis* (83) hat einerseits gegenüber den Donatisten das pneumatische Kirchenideal der unsichtbaren Geistkirche gerettet, andererseits das kirchliche Amtstum der sichtbaren Kirche in Lehr-, Priester- und Hirtenamt abgegrenzt (84) und die Katholizität und Heilsnotwendigkeit der römischen Kirche theoretisch begründet. Damit ist schon mit Augustinus der Gegensatz zwischen 'altkatholischem Sakramentsrecht' (85) und der 'neukatholischen' Jurisdiktionshierarchie theoretisch überwunden.

Der ursprünglich entsprechend der platonischen Ontologie dualistische Sakra-

mentsbegriff in seiner doppelten Ausprägung als sacramentum und res sacramenti wird den beiden Formen der Ecclesia, der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche - der civitas Dei und civitas terrena spiritualis - die sich zueinander wie Urbild und Abbild verhalten zugeordnet (86).

Dieser Kirchenbegriff ist in Verbindung mit dem pseudo-dionysischen Gedanken der 'beiden Hierarchien' (87) von der spätmittelalterlichen Ecclesiologie übernommen worden (88).

b)

1. Die Lehre von der Jurisdiktionsgewalt der Kirche in foro interno et externo, wie sie Augustinus im Kampf mit den zeitgenössischen Häresien als kirchliche Zwangsgewalt, potestas coactiva materialis ecclesiae ratione peccati, entwickelt hat, ist durch die Kanonessammlung des Anselm von Lucca (89) und dann durch die Causa XXIII des Decretum Gratiani zur unmittelbaren politischen Wirksamkeit gelangt.

Damit hat Augustinus für das Mittelalter die einzig mögliche Rechtfertigung des Krieges als bellum iustum gegeben; er ist Moralkrieg unter der Leitung der Kirche als rechtmäßige Autorität, die ratione peccati richtet. (90)

2. Augustinus hat die Pflicht des christlichen Herrschers, die Kirche zu schützen auf die allgemeine Executive der kirchlichen Anordnungen erweitert; imperator est gladius materialis ecclesiae. In dieser Funktion liegt der sakrale Charakter des mittelalterlichen Imperiums, welcher aber nicht immer von dem des Regnums unterschieden wurde. (91)

Der Friedensbegriff hat für die augustinische Rechtslehre eine zentrale Bedeutung; er ist die Grundlage für jede Gesetzesdefinition.

a) In dem, von der lex aeterna gesetzten ordo ist die pax die stabilitas ordinis omnium rerum und entspricht der neuplatonischen iustitia als Harmonie des Weltalls, die sich auf Grund ihrer konzentrischen Konstruktion im Staat wie im Einzelmenschen fortsetzt.

b) Die pax ist als absolute Ruhe und Ordnung in Gott das Ziel, auf das die Dynamik des Geschehens hingeordnet ist, d.h. die Erfüllung der Heilsgeschichte.

Aus diesem Gedanken konstruierte Dionysius Areopagita (92) eine Stufenfolge von Friedensverwirklichungen in der Annäherung an das makrokosmische Naturgesetz des Neuplatonismus, bzw. der lex aeterna seu voluntas Dei Augustins.

Gott ist höchster Friede und absolute Einheit; die Dinge gehen durch Differen-

zierung und Bewegung von ihm aus und finden durch ihre Tendenz zur Einheit und Ruhe wieder zu ihm zurück.

c) In den vier Kategorien des wert-ethischen Systems wird der Friedensbegriff den entsprechenden Gemeinschaften zugeordnet: *pax coelestis seu pax Dei* - *pax Diaboli seu discordia*. In dieser Hierarchie der Werte mit abnehmender Seinsrealität ist die *pax bonorum* als *pax ecclesiae fidelium* der *pax malorum* als der durch die Sünde bedingten staatlichen Zwangsgewalt übergeordnet. (93)

d) Die *pax* als römischer Kulturbegriff der '*pax Romana*' ist ihrem Wesen nach ein Rechtsbegriff, der durch die im römischen Kulturkreis herrschenden *leges*, *iura* und *iudicia* bestimmt ist (94); sein Rechtsbereich ist bei Augustinus allgemein der des *ius naturale rationale* der Stoa (95).

Dementsprechend ist die '*pax Ecclesiastica*' durch die Sakramentenordnung und kirchliche Jurisdiktion bestimmt.

Schon Paulus (96) bestimmt den Kirchenbegriff durch die drei Faktoren: *pax*, *unitas* und *caritas*. Was Augustinus aber in der Kirchengauffassung grundsätzlich von Paulus unterscheidet, ist die zwischen ihnen liegende Periode der kirchlichen Gesetzgebung, die sich in ungewollter Konkurrenz zum römischen Recht zu einem fest umrissenen Rechtssystem entwickelt hat, und auf Grund dessen die Kirche als selbständige Heilanstalt aus dem Rahmen des antiken Staates mit seinem alten *ius sacrum* als einem Teil des *ius publicum* heraustritt. (97)

Die empirische Kirche als Vertreterin des göttlichen Gesetzes der positiven Sakramentenordnung hat die Aufgabe, kraft ihrer Jurisdiktionsgewalt den Frieden für die *Ecclesia* als Gemeinschaft aller Gläubigen, *id est corpus Christi mysticum* zu wahren.

Diese *pax christianitatis* tritt an die Stelle der *pax Romana*.

Das innere, universale Prinzip des idealistisch und ethisch verstandenen *ordo rerum* ist die *lex aeterna*, *id est ratio divina vel voluntas Dei*, *ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans*. (98)

Der Terminus *Lex naturalis* bezeichnet bei Augustinus das kosmische und zugleich göttliche Weltgesetz der *natura naturans*, *id est Deus*. Diese *lex naturalis aeterna* setzt die Harmonie der Schöpfung, die *pax* als *tranquillitas ordinis omnium rerum*: "*Nulla modo tamen inde aliquid legibus summi illius creatoris ordinatorisque subtrahitur, a quo pax universitatis administratur*". (99)

Dieses Prinzip der Ordnung bestimmt den Begriff der Gerechtigkeit und des Rechts in den hierarchisch geordneten Naturbereichen: "*Ut igitur naturae legis*

notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo, verbis explicem ea est, quae iustum est, ut omnia sunt ordinatissima. (100)

Diese Seinsordnung ist eine Stufenfolge von Vollkommenheiten; sie gipfelt im summum bonum, quo maius cogitari non potest; jede Stufe ist auf die nächsthöhere ordiniert und wird mit dem ihr zugeordneten Wert und Rechtsbereich von dieser rezeptiert und überformt. Die wichtigste Stelle hierfür lautet: "Deus ordinavit omnia et fecit omnia ... et gradibus quibusdam ordinavit creaturam a terra usque ad coelum, a visibilibus ad invisibilia, a mortalibus ad immortalia. Ista contextio creaturae, ista ordinatissima pulchritudo, ab imis ad summa conscendens, a summis ad ima descendens, nusquam interrupta, sed dissimilibus temperata, tota laudat Deum". (101)

Auf die Hierarchie der Rechtsbereiche übertragen ergibt dieser Gedanke ein weiteres Axiom des 'politischen Augustinismus' und zugleich des politischen Neuplatonismus; das göttliche Naturgesetz rezeptiert und vervollkommt das irdische Naturgesetz; der Rechtsbereich der *lex naturalis divina* umschließt den der *lex naturalis rationalis* mit allen seinen Funktionen.

Hier liegt zugleich der wesentlichste Unterschied zwischen der platonisch-augustinischen Ontologie und der aristotelisch-thomistischen in Bezug auf ihre Auswirkung in der Staatslehre; bei Thomas sind die ontologischen Schichten mit den dazugehörigen Rechtsbereichen in der Hierarchie der Naturrechte nach den aristotelischen Antinomien *destructio* und *generatio* geschieden.

Diese anthropologisch-ethische Ontologie des Augustinus ist der Ansatzpunkt für die zugleich neuplatonisch-mystischen und geschichtsphilosophischen Systeme ab der Mitte des 12. Jahrhunderts. Diese sind die latente Voraussetzung der kanonistisch-hierarchischen Staats- und Kirchenlehre; die ethische Hierarchie wird eine Aufstiegsordnung des Menschen zu Gott in logischer Konsequenz der Naturrechtsauffassung der *connaturalen perfectio*, denn die menschliche Natur ist auf Gott ordiniert. Der Gedanke einer *reductio in principum* der unteren Lebensbereiche durch die höheren wird, wie schon im politischen Neuplatonismus des römischen Kaiserreiches auf die Rechtsbereiche übertragen. Die *lex naturae humanae corruptae* wird durch die *lex naturae Divinae seu lex gratiae*, das positive göttliche Gesetz des Dekalogs und der Offenbarung auf ihre ursprüngliche Harmonie mit der *lex aeterna* zurückgeführt.

Der sich ursprünglich auf die katholische Bußordnung beziehende Satz: '*extra ecclesiam nulla salus*' wird im Mittelalter durch eine merkwürdige Synthese von Mystik, Geschichtsphilosophie und Jurisprudenz auf die ganze Weltordnung ausgeweitet.

Dieser politische Neuplatonismus ist verbunden mit dem geschichtsphilosophischen Rechtsverständnis, der inneren Grundlage für die mittelalterlichen Anschauungen über die potestas papae.

Zusammenfassend kann man den 'politischen Augustinismus' in seiner Auswirkung auf die mittelalterliche Staatslehre in folgenden drei Axiomen festlegen:

- 1) die res temporalis sind den res spiritualia untergeordnet
- 2) der Rechtsbereich der lex naturalis rationalis wird von dem der lex naturalis divina resorbiert.
- 3) die Kirche hat die Aufgabe, den Frieden zu wahren.

II. Die Rechtslehre der Glossatoren

Die Basis für die Definitionen der mittelalterlichen Juristen über das Naturrecht bilden die drei grundlegenden Bestimmungen des *Corpus Juris Civilis*:

1. *Ius naturale est quod natura omnia animalia docuit; nam istud non humani generis proprium, sed omnium animalium ... commune est.* (Ulpian)
2. *Ius gentium est quod gentes humanae utuntur ... hoc solis hominibus inter se commune est.* (Ulpian)
3. *Ius gentium (id est ius naturale) ... quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit.* (Gaius) (102)

Rogerus (103) führt auf Grund der römischen Rechtslehre und Ethik drei allgemeine Definitionen des Naturrechts auf: "... notandum, quod ius dicitur 'naturale' multifarium:

1. *Dicitur ius 'naturale' quasi a natura animali, quod omnium animalium sit commune.*
2. *Dicitur etiam ab humana natura ius 'naturale' illud, quod omnium dumtaxat hominum commune est, in qua significatione ius gentium 'naturale' vocatur. Sic enim dicimus, Deum reveri ipsumque colere, fidem promissi servare ius naturale precipit.*
3. *Dicitur quoque ius 'naturale', id est ius equissimum qua significatione etiam civile ius naturale dici potest. In qua significatione dicitur iure 'naturali' minores lapsos restitui deberi ...*" (104)

Der Rechtsbereich des *ius naturale rationale* umfaßt also durch die Gebote der natürlichen Sittlichkeit und Religion das soziale Leben des Menschen.

Accurius (105) fügt noch eine weitere Definition hinzu (106): *Sed secundum canones ius naturale dicitur quod in lege Mosaica vel in Evangelio continetur.* - Diese Formel ist insofern doppeldeutig, als sie zunächst nicht klar erkennen läßt, ob das *ius naturale* oder die *lex Mosaica vel Evangelica* als Grundlage genommen wird.

Diese vier Definitionen führt auch Azo (107) auf (108); sie werden von den meisten Kommentatoren übernommen.

Das aus der römischen Philosophie übernommene makrokosmische Naturrecht wird soweit es ontologisch verstanden ist im christlichen Sinne kosmisch interpretiert. So erklärt Placentinus (109) die Phrase '*Ius naturale est quod natura*

etc. . . .: *Natura id est Deus, quia facit omnia nasci* (110).

Die meisten Kommentatoren wollen dagegen das *ius naturale commune* aus einer engeren juristischen Definition ausschließen (111).

Das *ius naturale specificie humane* wird allgemein *ius gentium* genannt (112); es ist definiert als *id quod natura, atque adeo Deus ipse, omnes homines in creatione prima quaedam praecepta et formulas honestatis docuit*.

Das *ius naturale seu gentium* regiert nicht nur die zwischenmenschlichen Beziehungen, sondern das ganze moralische Leben des Menschen. Das Objekt dieses rationalen Naturrechts sind die Pflichten des Menschen gegen Gott, sich selbst und seine Mitmenschen. Das *ius naturae humanae* bestimmt nur die Grundprinzipien und Direktiven des Handelns mit ihren unmittelbaren Folgerungen, die für Jedermann einsichtig sind und denen die Menschen spontan und instinktiv folgen: *Ius naturale arctat nos ad bonum et equum* (113).

Auf den civilen Rechtsbereich der Jurisprudenz übertragen vertritt das *ius naturale civile* das Prinzip der *aequitas*, als einer natürlichen Billigkeit, d.h. das im juristischen Sinne der *natura rerum* am meisten entsprechende Gesetz.

Diese Definitionen führen nicht über die heidnische Ethik hinaus; sie bleiben auf die immanenten Rechtsbezirke des Menschen beschränkt. Die Formel '*Deum revereri, ipsumque colere*' ist das '*Deos colere*' des römischen Rechts und gehört in diesem Sinne dem *ius publicum* (des Staates) an. Die übernommenen Formeln aus dem *Corpus Iuris Civilis* haben bei den mittelalterlichen Romanisten keinen weltanschaulich begründeten Inhalt, denn die Voraussetzung der christlichen Naturrechtsauffassung ist die Tatsache der *corruptio naturae humanae* und damit der Unzulänglichkeit des *ius naturale rationale* für eine *connaturale perfectio* des Menschen.

Der Mangel eines einheitlich definierten und philosophisch begründeten Naturbegriffes macht sich in der juristischen Literatur stark bemerkbar. Für die römische Ethik kann durch formal juristische Interpretation in einem platonisch und geschichtsphilosophisch verstandenen Weltbild kein metaphysischer Verpflichtungsgrund geschaffen werden.

Für die Rezeption der römischen Rechtslehre vor und trotz der Aufnahme der aristotelischen Ontologie gab es nur zwei Methoden: die nominalistisch-neuzeitliche und die mystisch-geschichtsphilosophische. Erstere führt über die Glossatoren zu den französischen Legisten und den nominalistischen Franziskanern Marsilius und Occam.

Die dritte Definition: '*Ius gentium (s. ius naturale) est quod naturalis ratio*

inter omnes homines constituit', wird bei den späteren Glossatoren seit dem Ende des 13. Jahrhunderts wie bei Thomas auf Grund der aristotelischen Ontologie die Grundlage für eine vollständigere Einbeziehung der römischen Staatsethik in das christliche Weltbild. (114) Zunächst steht diese Formel jedoch nur für die naturalis ratio der Stoa. Die Termini *lex naturalis*, *ratio naturalis* und *ius gentium* bezeichnen also die rational intelligible Voraussetzung für ein *ius aequissimum* im positiv-juristischen Rechtsbereich.

Eine theologisch-rechtsphilosophische Einordnung des Rechts wird bei den Glossatoren vor Thomas anhand der Begriffe *aequitas* und *iustitia* entwickelt. Dies geschieht ganz im Schema der augustinisch-neuplatonischen Wertethik.

Die Interpretation des Begriffes *aequitas* schließt sich an die stoische Definition an: "*aequitas est rerum convenientia quae in paribus causis paria iura desiderat*" (115).

Diese *aequitas* ist wesentlich in Gott. Im menschlichen Willen nennt man sie '*iustitia*', schriftlich oder gewohnheitsrechtlich festgelegt heißt sie '*ius*'. (116)

"Item Deus, qui secundum hoc quod desiderat *aequitas* dicitur; nihil aliud est *aequitas* quam Deus. Si talis *aequitas* in voluntate hominis est perpetuo, *iustitia* dicitur, quae talis voluntas redacta in praeceptionem, sive scripta sive consuetudinaria, *ius* dicitur."

Die gleiche Terminologie findet sich bei Placentinus und Innerius.

Die *aequitas* entspricht also einem abstrakten und transzendenten Prinzip der *iustitia*. Sie unterscheidet sich von der *iustitia* = *dike* des Neuplatonismus nur dadurch, daß sie nicht mehr mathematische Weltformel, sondern göttlicher Wille ist, der alle irdischen Verhältnisse geordnet hat.

Diese *aequitas* verhält sich zu Gott, wie die *pax*, id est *stabilitas ordinis* zur *lex aeterna* bei Augustinus; sie ist nicht *essentia* Dei.

Dieses ist die nominalistisch-voluntaristische Auffassung des Rechts und seiner Aktionsbereiche. Typisch hierfür ist z.B. der Traktat '*De Iustitia*', der vermutlich vor Innerius und der Rechtsschule von Bologna entstanden ist; (117)

"Divinam voluntatem vocamus *iustitiam*, qua videlicet cuique persone tribuitur *ius suum* ... Pius enim creator iustus atque benignus iuxta conditionem meam, quibus rebus me videt indigere, eas mihi quaerendas habendas utendasque permittit". (118)

Das '*Fragmentum Pragense*' bestimmt das Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit nach den platonisch-augustinischen Stufen der Wert-

ethik (119):

"Est autem iustitia voluntas ius suum cuique tribuere. Quae quidem in Deo plena est et perfecta, in nobis vero per participationem iustitia esse dicitur."

Der Inhalt dieses Begriffes der iustitia in homine ist nicht genau festgelegt, sondern schwankt zwischen der inneren, persönlichen Gerechtigkeit im moralischen und theologischen Sinne und der äußeren staatsbürgerlichen Gerechtigkeit als Grundlage des sozialen Zusammenlebens.

So Placentinus (120): "... Justitia est secundum Platonem virtus quae plurimum potest in his, qui minimum possunt, nempe in personis miserabilibus evidenti-
us clarescit iustitia. Vel ut Tullius ait, iustitia est habitus animi communi utilitate conservata, suum cuique tribuens dignitatem ..."

In jedem Falle ist die iustitia ein habitus voluntatis, der sowohl in Gott, wie im Menschen mit dem Prinzip der aequitas übereinstimmt.

Azo dagegen faßt die iustitia universalistisch innerhalb des augustinisch-platonischen Systems als einerseits dispositio Dei, andererseits als universale ante rem in mente Dei auf (121): "Sic intelligatur prout in creatore, id est in Deo omnia verba proprie posita sunt."

Das Verhältnis der iustitia zum ius, d.h. zum System des positiven Rechts bestimmt das 'Fragmentum Pragense' nach dem Verhältnis von potentia und actus (122): "Justitia latens est voluntas, vis manifesta: vel scripto vel rebus vel factis"; das ius leitet sich von der iustitia ab, wie der Fluß von der Quelle: "sed quia in iustitia ius initia habet et ex ea quasi rivulus ex fonte manat ideo eam anteposit. Est autem iustitia voluntas ius suum cuique tribuens. Quae quidem in Deo plena est et perfecta, in nobis vero per participationem iustitia esse dicitur." (123)

Im Bereich dieser leges ergibt sich noch ein anderer Sinn des Terminus aequitas; er wird im technisch-juristischen Sinne als ius naturale civile, als natürliche Billigkeit gebraucht. Die aequitas ist das Prinzip, nachdem die Rechtsätze der natura rerum weitmöglichst angepaßt werden sollen.

Hier entsteht natürlich die Frage, wie weit diese aequitas im Ermessen des Richters liegt, d.h. ob sie über oder unter den positiven Gesetzen steht. (124)

Irnerius weist in Anlehnung an das römische Recht im Falle eines Konfliktes zwischen ius und aequitas die Entscheidung allein dem princeps zu. (125)

Diese Ansicht, daß der iudex oder princeps in Verbindung mit dem abstrakten und transzendenten Prinzip der aequitas steht, ein Grundprinzip des politischen

Neuplatonismus des Kaiserreiches, läßt sich im praktischen Rechtsbereich gegen die Forderung einer positiven Rechtssicherheit schwer aufrecht erhalten. (126)

Immerhin konnte dieser Gedanke in der Kanonistik als ein pseudo-juristisches Argument, wenn auch nur sekundär, für die oberste Richtergewalt des Papstes herangezogen werden. (127)

Die Juristen dagegen versuchten das Verhältnis zwischen *ius* und *aequitas* rechtlich zu präzisieren; ihre Anwendung muß gesetzlich festgelegt sein. Diese Ansicht vertritt z. B. Azo (128): "*Item in pronunciando potius debet servare aequitatem, quam ius scriptum. Quod est intelligendum de aequitate scripta, non de ea quam quis ex corde suo inveniat; ut et maiori reverentia vel timore servantur omnia aequitatis seu iustitiae praecepta.*"

Diese *aequitas scripta* hat dann die Kanonistik für die päpstliche Gesetzgebung in Anspruch genommen und sie '*aequitas canonica*' genannt. (129) Sie entsprach ursprünglich nur dem *ius divinum positivum*, d. h. der Heiligen Schrift und den *Canones* der ersten vier ökumenischen Konzilien. So fährt Azo an der zitierten Stelle fort: "*Praesentia evangeliorum debet esse apud iudicem a principio iudicii usque ad finem ...*"

Dieser Auffassung entsprach das tatsächliche Verhältnis zwischen den Kompetenzbereichen weltlicher und geistlicher Gerichtsbarkeit im 12. und 13. Jahrhundert; das geistliche Gericht war in *foro externo* Apellationsgericht über dem weltlichen. (130)

In Verbindung mit der augustinisch verstandenen Hierarchie der Rechtswerte werden diese Ideen in der Kanonistik zu einer Hierarchie der realen Rechtsbereiche ausgewertet.

Dieses augustinische und geschichtsphilosophische Rechtsverständnis findet sich bereits in dem Traktat '*De Iustitia*' (131). Der Autor betont den Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit; das Verhältnis ist selbstverständlich hierarchisch und nicht mehr antithetisch verstanden. Auch die *iustitia mundi* ist göttlichen Ursprungs. "*Est autem iustitia alia suprema, alia humana. Suprenam dico que et prima et ultima iure dicitur, que nunc evangelia dici potest, ex evangelio piis auditoribus nunc influit, et hic incoatur; ibi perficitur. Humana est quam legibus comprehensam videmus, quam et ipsam divinam esse divino dicimus testimonio.*"

Erstere, die göttliche Gerechtigkeit, entspricht nach der scholastischen Terminologie der *lex naturae Dei* und wird durch den Sakramentsordo gewahrt; letztere, die menschliche Gerechtigkeit, beruht auf der *lex naturae humanae corruptae*; "*Et illam quidem ille per se vel per suos servos manifeste sanxit, istam*

vero nonnullorum hominum occulte nature instinctu sancendam inserit. "

Der irdische Grad der iustitia ist Grundlage und Vorbereitung für die iustitia divina: "Set si hec pie ut oportet advertamus, intelligetur non eas contrarie-tate sese oppugnare, set alteram alteri quibusdam gradibus et preparatione congrua ministram esse. "

Die Grade sind hier noch moralisch und wertethisch verstanden, nicht als reale Rechtsbereiche: "A summa etenim iniquitate qua te ultro ledere cupio ut ad summam veniatur concordiam et patientiam, gradus est nemini nocere, etsi lacesitus sis iniuria ... Permittit ergo iustitiae ratio par pari referri ... Ab hoc gradu facile ascenditur ad illud evangelii 'Dimittite et dimittitur vobis'. Et in eodem est praeparatio atque materia superioris iustitiae; cum enim ex hac iustitia ius nobis fit sumende vindicte, nimirum habemus quod iuxta evangelium dimittendo meritum nobis comparemus. "

Die selbe Auffassung über das Verhältnis von iustitia divina und iustitia humana, evangelischer und bürgerlicher Gerechtigkeit nach der Analogie von Urbild und Abbild, findet sich dann auch bei Roger (132) und Azo (133), ist bei diesen aber nicht mit einer ethischen Aufstiegsordnung verbunden.

Die Grade der persönlichen Gerechtigkeit stimmen genau mit den Kategorien der augustinischen Wertethik bzw. mit der entsprechenden Hierarchie der civitates mit ihrer abnehmenden Seinsrealität überein: Von der summa iniquitas, als Negation der civitas Diaboli zugehörig, führt die ethische Aufstiegsordnung zu der, auf der natura rationalis als natura humana corrupta begründeten civilen Gerechtigkeit der civitas terrena carnalis, von dieser zu der evangelischen Gerechtigkeit der civitas terrena spiritualis, die auf die summa concordia id est pax Dei in civitate coelesti ausgerichtet ist.

Die ausschließlich personal-ethische Auffassung der Rechtshierarchie bedingt eine sehr beschränkte Anerkennung, ja geradezu eine Abwertung aller Rechtsaktionen.

Diese Tatsache spricht für eine zeitliche Einordnung des Traktates (134) vor der systematischen Wiederaufnahme der augustinischen Prinzipien der Wahrung des Friedens und der bürgerlichen Moral durch die kirchliche Autorität und staatliche Executive, wie sie Anselm von Lucca in seiner Canonessammlung zusammengestellt und zur Grundlage für die kanonistische Lehre von der potestas coactiva materialis ecclesiae gemacht hat.

In 'De Iustitia' wird die göttliche und irdische Gerechtigkeit bereits in geschichtsphilosophische Beziehung zum Alten und Neuen Testament gesetzt: Die iustitia humana seu naturae humanae corruptae entspricht dem mosaischen

Gesetz als Vorstufe des evangelischen, der iustitia divina: "Quid autem mirum, si istius precepta sunt ab illius diversa, cum etiam illa ipsa aliud antiqui, aliud novi testamenti discipulis sit dictum? Quod totum fit nulla variantis inconstantia sed dispensantis providentia. Novit enim Deus hominem proprio delicta mortalitatis istius condicionem subiturum esse, praeparavit itaque suam iustitiam mutabili vite congruentem, ut ipsa perpetua transitoriis quoque rebus moderari dignaretur, quasi lux permanens res transeuntes suis perfunderet radiis, cum verissime dicatur in seculum seculi perseveratura."

Diese geschichtsphilosophische Anordnung ist offenbar unabhängig vom paulinischen Rechtsschema entstanden. Sie erkennt kein allgemeines, auf die natura rationalis gegründetes Recht der Heiden an, sondern setzt positivistisch das mosaische Gesetz für den Rechtsbereich der bürgerlichen Gerechtigkeit und natürlichen Religion.

Die göttliche Gerechtigkeit ist als positive Rechtsnorm ewig, erscheint aber in den vergänglichen Dingen den Umständen angepaßt in sich wandelnden Formen; sie ist 'das Licht, das die vergänglichen Dinge mit seinen Strahlen erfüllt'. Schon dieses Bild zeigt deutlich den platonischen Ursprung dieser Gedankengänge.

Dieses System enthält primär eine Offenbarung der absoluten Rechtsidee in zeitlich angeordneter Stufenfolge, und nur secundär eine *reductio naturae humanae corruptae ad gratiam*, im Sinne einer eigentlichen Naturrechtshierarchie.

Für die Legitimität der politischen Autorität übernehmen die Glossatoren die Anschauungen des *Corpus Juris Civilis*; es ist die Aufgabe der Gemeinschaft (*universitas, populus seu res publica*) durch entsprechende Gesetze für das Wohl des Einzelnen zu sorgen. (135) Die gesetzgebende Autorität ist ursprünglich das Volk (*populus romanus*); repräsentiert durch seine Vertreter. (136) Diese Gewalt hat das Volk dem Kaiser übertragen. (137) So schreibt z.B. Roger in der *Summa Codicis*: "Ideo primum posuit se legibus quam constitutionibus, quia primum conditae fuerunt leges a populo quam ab imperatore, cum dictum sit quod populus transtulit ei et in eum potestatem omnem: Sic ergo inspexit ad originem potius quam ad dignitatem."

Ein weiteres Problem ist das Verhältnis von geschriebenem Gesetz zum Gewohnheitsrecht. Hier stehen folgende Auffassungen gegeneinander:

1. Die absolutistische Richtung: Das geschriebene Gesetz bricht das Gewohnheitsrecht; *quia solius principis est hodie condere legem*.

2. In besonderen Fällen oder auch allgemein, bricht das Gewohnheitsrecht das geschriebene Gesetz. Das setzt voraus, daß das Volk nicht seine ganze gesetzgebende Gewalt dem König übertragen hat (138): "A populo autem Romano forte et hodie potest condi lex ... Dicitur enim translata id est concessa, non quod populus omnino a se abdicaverit eam ..." (139) (140)

Diese Auffassung bedingt eine Beschränkung des königlichen Machtbereiches (141); sie wurde daher von den meisten Kanonisten übernommen (142).

3. Das einmal durch die Gewohnheit approbierte Recht kann von einer neuen Gewohnheit nicht gebrochen werden.
4. Nur eine gute Gewohnheit kann das geschriebene Gesetz brechen (143).

So haben die Glossatoren die Anschauungen des Corpus Juris Civilis der germanischen Reichsverfassung angepaßt: Der Herrscher steht nicht mehr unbedingt über dem Recht, quia in principio suae creationis iurat de consuetudine, se observaturum leges (144).

Die weltlichen Juristen bestimmen das Verhältnis von kanonischem und weltlichem Recht in Analogie zu dem der göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit. Dieses Verhältnis wird nun auf die beiden Rechtssysteme des kanonischen oder kirchlichen und des zivilen oder staatlichen Rechts mit ihren zugehörigen Aktionsbereichen übertragen.

Die Problematik in der Natur des kirchlichen Rechts, als positive Sakraments- und Jurisdiktionsordnung, die alle moralischen Aktionen ratione peccati umfaßt, wird dabei vom Standpunkt der weltlichen Juristen aus übersehen.

Beide Systeme haben ihre bestimmten Funktionen innerhalb der göttlichen Anordnung des ordo rerum. Die sacrale Natur des weltlichen Rechts wird dabei ständig betont (145), wenn auch die unmittelbare Quelle der politischen Autorität das Volk ist. Daneben wird die rechtliche Organisation der Kirche auf Grund eines eigenen Rechtssystems anerkannt, dessen Autorität (potestas iurisdictionis) auf Gott und den Menschen zugleich begründet ist. (146)

Das göttliche Recht, ius divinum, ist nun der Name für das Rechtssystem der Kirche, das kanonische Recht.

Die Suprematie dieses Gesetzes über das staatliche wird entsprechend der augustinisch-platonischen Werthierarchie auch von den weltlichen Juristen anerkannt.

Der Fürst ist nicht berechtigt Gesetze zu erlassen, die Gott oder der Natur widersprechen (147): "Si iuri naturali vel divino contradixerint (s. rescripta)

refutantur omnino." (148)

Dieses Verhältnis wird auch von Azo sehr entschieden festgelegt: "Sciendum est autem quod si rescriptum, vel privilegium contra ius Dei, apostolorum, evangelistarum, prophetarum indulgeatur, omnino respuitur, quia superioris leges tollere non potest, cum alias sit proditum, quod par pari imperare non potest." (149)

Fraglich bleibt, ob die weltlichen Juristen darüber hinaus auch die Canones als rechtskräftig anerkennen; dies läßt sich nur für die Canones der ersten vier ökumenischen Konzilien feststellen. (150)

Ihre Rechtskraft erhalten sie jedoch nur durch die Justinianische Novelle (151), die diese Canones ausdrücklich über das staatliche Gesetz stellt (152).

Die kirchliche Jurisdiktionsgewalt wird damit de iure humano begründet und auf das forum internum ecclesiae beschränkt, während die Kanonisten diese Jurisdictionsgewalt darüberhinaus de iure divino positivo in foro interno et externo auf die ganze Christenheit, und de iure divino naturale auf die ganze Menschheit ausdehnten.

Die Frage nach der competentia fori war das Kernproblem aller kirchenpolitischen Auseinandersetzungen. (153)

Zusammenfassend lassen sich für die Rechtsauffassung der weltlichen Juristen zwei Richtungen feststellen:

- a) Die positivistische der frühen Rechtsschule von Bologna, die das stoische rationale Naturrecht zur Grundlage des Rechtssystems macht;
- b) die augustinisch-platonische des Traktates 'De iustitia', die dem positiven Recht (ius) die iustitia als immanentes Abbild der transzendenten Rechts-idee als aequitas in voluntate Dei zugrunde legt.
- c) Die universalistische Auffassung der essentiellen iustitia, als dispositio Dei im Sinne der lex aeterna Augustins.

Diese Richtungen treten in vielfachen Überschneidungen auf. Aus ihren Hauptfaktoren: lex aeterna seu iustitia essentialis und lex naturalis rationalis seu iustitia humana, im neuplatonischen Emanations-Zusammenhang, hat sich mit der Übernahme eines positiven ius divinum die reduzierte und positivistisch-nominalistische Naturrechtshierarchie der späteren Kanonisten und augustinischen Theologen geformt.

Von der philosophischen Rechtslehre der vorthomistischen Theologen unterscheiden sie sich durch die Trennung des Rechtsbegriffes von der natura humana mit ihrer dreifachen Potenz von corpus, ratio und anima, wie sie in der augustinischen Anthropologie begründet liegt. (154)

III. Die Rechtslehre der vorthomistischen Theologen

Die geschichtsphilosophische und anthropologische Erfassung des Rechtsproblems beginnt erst im 12. Jahrhundert mit der Schule Anselms von Laon. (155)

Die fröhscholastische Schulphilosophie hat entweder die augustinische Zweiteilung des Rechts oder das paulinische dreiteilige Schema ohne weitere Interpretation übernommen; die Theologen haben sich nicht grundsätzlich für das Recht interessiert. (156)

Dem paulinischen Aufbau des Rechts nach der *lex naturae humanae corruptae*, *lex mosaica* et *lex evangelica*, steht im 12. Jahrhundert noch eine andere, ebenfalls auf Paulus gegründete Geschichtsphilosophie gegenüber; die von der Verheißung, Erfüllung und dem Verständnis der Offenbarung; sie wird meist dem Bild der Dreifaltigkeit zugeordnet. (157) Mit dem spiritualen Verständnis der Offenbarung ist das Zeitalter des Hl. Geistes, der *spiritualis intelligentia*, nach dem Gottvaters im Alten Testament und dem des Sohnes im Neuen Testament angebrochen.

Aus der Verbindung beider Systeme resultieren drei Typen der Rechtsphilosophie:

- a) die rationalistisch-aufklärerische Abaelards,
- b) die gnostische des Joachim von Fiore, die dann im 13. Jahrhundert anhand der Franziskuslegende zu einer esoterischen und soziologischen Eschatologie ausgebaut wurde,
- c) die mystisch-spiritualistische Bernhards von Clairvaux.

Da dieses spiritualistische Rechtsverständnis an die geistige und soziologische Situation des monastischen Zeitalters gebunden war, hat es in der scholastischen und kanonistischen Literatur wenig Widerhall gefunden; es soll daher hier nur nach Methode und Terminologie kurz skizziert werden.

Abaelard steht mit seinem 'Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum' (158) am Anfang der gnostischen Geschichtsphilosophie des Mittelalters, da er die paulinische Gesetzeshierarchie zugunsten des rationalistischen Naturrechts umgewertet hat. Das ciceronianisch definierte Naturrecht steht als natürliche Religion, d. h. als rationalistisches Schriftverständnis über der Offenbarung. (159)

Die paulinische Rechtshierarchie wird damit auf die Gegenüberstellung von natürlichem und positivem Recht reduziert (160): "*Jus quippe aliud naturale, aliud positivum dicitur. Naturale quidem ius est quod opere complendum esse ipsa quae omnibus naturaliter inest ratio persuadet, et idcirco apud omnes per-*

manet, ut Deum colere ... Positivae autem iustitiae illud est, quod ab hominibus institutum ...

Ipsa quoque leges quas divinas dicitis, Vetus scilicet ac Novum Testamentum, quaedam naturalia tradunt praecepta, quae moralia dicitis, ut diligere Deum vel proximum, ... quaedam vero quasi positivae iustitiae sint, quae quibusdam ex tempore sunt accommodata, ut circumcisio Judaeis et baptismus vobis et pleraque alia quorum figuralia vocatis praecepta ..."

Bernhard von Clairvaux unterscheidet die leges nach ihrer Stabilität bzw. Dispensabilität.

Ein Gesetz ist entweder stabile oder inviolabile oder sogar incommutabile. Die leges ecclesiasticae, Ordensregeln usw., sind stabiles; sie dürfen niemals von Untergebenen geändert werden, auch die Oberen sollen sie achten; dennoch ist ihre Unabänderlichkeit nicht absolut. Diese Gesetze und Regeln sind nur Mittel für einen höheren Zweck und nur in Bezug auf dieses höhere Prinzip der 'caritas' gültig.

Die leges divinae, der Dekalog, sind für den Menschen inviolabiles, von diesen kann nur Gott dispensieren.

Leges incommutabiles sind solche, von denen selbst Gott nicht dispensieren kann; sie betreffen das Wesen (essentia) Gottes und der Tugend, sind also *lex naturae Dei* (161).

"... quod divina ita constat et aeterna ratione firmatum, ut nulla ex causa possit, vel ab ipso Deo aliquatenus immutari. Sub hoc genere est omnis illa Sermonis dominici in monte habiti spiritualis traditio, et quidquid de dilectione, humilitate, mansuetudine caeterisque virtutibus, tam in Novo quam in Veteri Testamento spiritualiter observandum contraditur."

Auch diese monastisch-spiritualistische Rechtsordnung ist sekundär eine Sozialphilosophie. Das Wesen des Christentums ist die Bergpredigt; sie ist jedoch nicht evangelisch sondern spiritualistisch verstanden.

Die leges incommutabiles constituieren eine geistige Gemeinschaft der spiritualis intelligentia, verwirklicht in den neuen Orden. Sie stehen an der Spitze einer Gesetzeshierarchie, die auf die Verwirklichung der evangelischen Caritas hingeeordnet ist.

Dies ist aber noch kein 3. Reich des heiligen Geistes wie in der joachitischen Geschichtsphilosophie. Die spiritualis intelligentia bleibt durchaus orthodox innerhalb des positiven göttlichen Gesetzes des Neuen Testaments.

Wilhelm von Auxerre (162) hat als erster nach Augustinus ein nicht nur geschichtsphilosophisch, sondern auch anthropologisch fundiertes System der 'Naturrechte' aufgestellt.

Er unterscheidet zunächst zwischen dem *ius naturale* und dem *ius positivum* (163).

"*Ius naturale* quoddam est speciale; quoddam universalius; quoddam universalissimus.

Istud est universalissimum, quod est in omnibus rebus; scilicet in concordia omnium rerum; et de tali iustitia naturali agit Plato in Timotheo (lies: in Thimeo): Unum elementum non potest esse sine alio; unde, ut dicit Augustinus, iudicium divine largitatis est, quod quilibet creatura compellitur dare seipsam.

Ius naturale universalius est quod omnia naturalia animalia dictat (sic!).

Ius naturale speciale est quod dictat naturalis ratio, et tale *ius* est in utentibus ratione." (164)

Diese Konzeption entspricht wiederum ganz der römischen Rechtslehre und ist auch ebenso wie die zeitgenössische Kanonistik terminologisch von ihr abhängig.

Das *ius naturale* universalissimum ist die *lex aeterna* als universales Weltprinzip der *aequitas*, der *conservatio sui* und der *connaturalen perfectio*; das *ius naturale* universalius est id, quod natura omnia animalia docuit; das *ius naturale* speciale ist das *ius gentium* seu *ius naturale rationale* seu *ius naturale* specificum humane, ut Deum esse diligendum et similia. (165)

Den Aufriß einer christlichen Naturrechtslehre knüpft Wilhelm von Auxerre an die Frage 'quomodo *ius naturale* scriptum sit in corde hominis, et utrum possit fieri dispensatio contra praecepta *iuris naturalis*'.

Der Aufbau ist platonisch und mystisch, auf der Grundlage der augustiniischen Erkenntnislehre und der romanischen Mystik Bernhards von Clairvaux.

"Anima rationalis est imago Dei, et in illa imagine videt Deum ... Videt igitur anima rationalis quasi naturaliter in se primam iustitiam ... quoniam Augustinus dicit quod notio boni naturaliter est impressa anime." (166)

Die Auffassung, daß alles Wissen durch sinnliche Erfahrung gewonnen würde, wird scharf abgelehnt; dieses sei nach Augustinus falsch, und nicht einmal Aristoteles würde es direkt behaupten: "... unde dicimus quod anima naturaliter videt primam bonitatem, non tantum prout est divina essentia, sed etiam prout est prima bonitas ... quoniam conveniens coniungitur cum convenienti."

Der platonische Idealismus des Timaios, die immanente Offenbarung transzen-

denter Ideen wird in der mittelalterlichen Mystik zu einer Aufstiegsordnung der anima rationalis von der imago zur similitudo Dei.

Die Grundlage für eine Erkenntnis der precepta legis naturalis im Menschen ist die sinderesis: "Sinderesis, que est suprema pars rationis duas habet vias: una via est secundum quam per sensibilia procedit ad eterna, et in via ista error est aliquando, unde secundum viam istam peccat sinderesis, et secundum viam hanc peccaverunt Arius et Sabellius.

Aliam viam habet secundum quam speculatur leges aeternas et praecepta Dei in prima veritate et secundum istam numquam peccat." (167)

Das ist eine klare Absage an die Staatsethik und natürliche Religion des römischen Rechts.

Das göttliche Naturrecht, ius essentiae Dei, wird durch die imago, die Gott-ebenbildlichkeit der Seele erkannt; die imago ist das menschliche Naturgesetz, ius naturae humanae, durch ihre Tendenz zur Wiederherstellung der ursprünglichen similitudo Dei ante corruptionem. (168)

Die äußere Hierarchie der Gesetze ist wie bei Bernhard durch ihre Dispensierbarkeit bestimmt.

Wilhelm von Auxerre unterscheidet vier Stufen der Notwendigkeit eines Gesetzes:

"Prime necessitatis sunt sine quibus non salvatur similitudo Dei, sicut est diligere Deum. Contra ista non potest fieri dispensatio, quoniam homo non potest dispensare nec Deus vult dispensare.

Secunde necessitatis sunt que valent ad conservationem similitudinis Dei et ad augmentum caritatis, tamen sine illis potest salvari caritas et Dei similitudo ...

Illa enim sunt prime necessitatis que a principio naturaliter obligant; et in generali et in speciali - illa sunt secunde necessitatis que a principio et naturaliter obligant in generali sed non in speciali ... ut satisfactio pro peccatis (homicidium, furtum etc.) ... quoniam homo non potest dispensare. Nec Deus potest; quia non vult, quomodo non potest negare iustitiam suam ... In speciali autem non obligat a principio hec naturaliter ... Hec est a voluntate sacerdotis iniungentis penitentiam (licentia comedendi carnes in die mercurii)...

illa sunt tertiæ necessitatis, que ex actu humano obligant, ut votum ...

quarte necessitatis sunt que ecclesiarum instituunt .s. que instituit papa aut archiepiscopus etc ... in istis possunt dispensare ipsi institutores." (169)

Dieses Rechtssystem enthält also

1) Vorschriften, die ihren Verpflichtungsgrund ex lege humano haben,

- 2) die positiven göttlichen Gesetze des Dekalogs, *leges naturae humanae* (die Zeremonialgesetze sind ausgenommen),
- 3) das positive Gesetz der Offenbarung, die *lex gratiae seu naturae divinae*.

Nur über diese Stufen kann der Mensch zur *similitudo Dei* gelangen.

Der untersten Stufe der äußeren kirchlichen Vorschriften entsprechen an anderer Stelle die natürlichen politischen Tugenden des sozialen Zusammenlebens; das *ius naturale pertinens ad proximos*. (170)

Wilhelm von Auxerre definiert das Naturrecht als *lex naturae humanae corruptae* in seinem vollen Umfang: "Sunt autem due regule de iure naturali sub quibus continetur omnia precepta iuris naturalis que pertinent ad proximos .s. iste ne facias alii quod tibi non vis fieri; omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines etc.

Ea vero que pertinent ad deum continentur sub hoc: Diliges dominum deum tuum ex toto corde tuo etc. hoc enim est preceptum iuris naturalis." (171)

Nach dieser Definition ist das *ius naturale principium omnium virtutum et motum ipsarum*; sowohl der politischen, wie der theologischen Tugenden.

Die politischen und theologischen Tugenden, bzw. das göttliche und menschliche Naturrecht sind nicht materialiter sondern nur formaliter unterschieden.

Die politischen Tugenden entsprechen der römischen Ethik: *sobrietas, temperantia, prudentia, iustitia et fortitudo* "... quibus nichil est utilius in vita hominibus. Iste enim virtutes habilitant hominum ad habendum theologicas virtutes et faciunt per exteriora opera hominem similem deo."

Die *iustitia* als politische Tugend ist: "... virtus, qua redditur unicuique quod suum est simpliciter et sine reduplicatione."

Die *iustitia* im eigentlichen Sinne als theologische Tugend "... est virtus qua redditur unicuique quod suum est; et quia suum est."

Der Unterschied zwischen politischen und theologischen Tugenden, den Vorschriften des menschlichen und des göttlichen Naturrechts liegt in der Einstellung des Ausübenden.

Das göttliche Gesetz wird ex caritate erfüllt und die Erfüllung ist ein Verdienst, das zum ewigen Leben, - in der Mystik zur *similitudo Dei* - führt.

"Ex hoc sequitur, quod si meritum est de essentia preceptorum legis divine, cum meritum non sit nisi ex caritate quod tenemur ad implendum precepta ex caritate."

Die Vorschriften des Naturrechts sind primär für die politischen Tugenden gegeben, die die Grundlage für die theologischen sind.

"Si queritur propter quid data sunt naturalia precepta si non sunt ad merendum data. Dicimus quod data sunt ad merendum; sed non primo et principaliter; quia ideo data sunt primo et principaliter ut habilitent nos ad habendum virtutes politicas; et per virtutes politicas veniamus ad theologicas; per quas meremus.

Praecepta autem legis divinae data sunt primo et principaliter ad merendum et sic patet differentia." (172)

Die dritte Stufe in dieser Hierarchie der Tugenden ist die *virtus spiritualis*; sie entspricht der *lex gratiae* und der Rechtfertigung durch den Glauben: "... fide iustificati sumus." (173)

Zusammenfassend findet man bei Wilhelm von Auxerre einen dreistufigen Aufbau der Gesetze: *lex naturalis ad proximum*; *lex naturalis ad Deum*, id est *lex divina seu caritatis*, (*lex vetus* und *lex nova* sind nicht deutlich unterschieden), *lex gratiae*.

Dem entsprechen die *virtutes politicae*, *virtutes theologicae* und *virtutes spirituales*.

Dieser Rechtsordo ist eine mystische Aufstiegsordnung der *anima rationalis* durch die *imago* zur *similitudo Dei*.

In diesem Sinne steht an der Spitze dieser Hierarchie als Ziel der innere Friede und die *visio Dei*: "*Pax est finis omnium virtutum ... est statum virtutis et statum purgatissimi animi, in quo est delectio in Deo sine contradictione mundi, carnis et diaboli ... in hoc statu autem maxime assimilatur anima deo, quoniam in hoc statu delectatur anima in solo deo et deus delectatur in seipso ...*". (174)

Jede dieser Rechtsstufen führt durch die nächsthöhere als Mittel den Menschen zu diesem Ziel bzw. führt die *natura humana corrupta* durch die *imago* in *statum ante corruptionem*, zur *similitudo Dei* zurück.

Dieses typisch mystische Moment der *reductio* wird auf die neuplatonische Metaphysik des *Dionysius Areopagita* (175) zurückgeführt, hat aber seinen tieferen Ursprung in der christlichen Anthropologie und Geschichtsphilosophie.

Auf die dieser Gesetzhierarchie zugeordneten Rechtsbereiche übertragen ist es das Grundaxiom des politischen Neuplatonismus im Mittelalter.

Wie bei Bernhard fällt auch bei Wilhelm von Auxerre das evangelische und

spiritualistische Rechtsverständnis der mittelalterlichen Mystik auf. Die *lex divina* ist nicht eindeutig als positives Gesetz der Offenbarung, nicht als sakramentale Rechtsordnung verstanden. Der subjektive Bestandteil der Rechts-hierarchie, der Reduktionsordo wird betont.

Die *leges ecclesiasticae* sind nicht *leges divinae*, wie in der zeitgenössischen Kanonistik, sondern *leges humanae*; damit ist die göttliche Einsetzung der kirchlichen Jurisdiktions- und Lehrgewalt übergangen.

Das Rechtsverständnis der Mystik ist nicht katholisch, sondern esoterisch.

Hier ist der Weg vom spiritualistischen zum rationalistischen Schriftverständnis, der Reduzierung des Christentums auf die natürliche Ethik der Bergpredigt und die Rechtfertigung durch den Glauben vorgezeichnet.

Die geistesgeschichtliche Bedeutung der Kanonistik liegt nicht zuletzt darin, daß sie den positiv-rechtlichen Charakter der Sakramentsordnung gewahrt hat.

Johannes von Rupella (176) nimmt die Konzeption des Wilhelm von Auxerre wieder auf (177). Seine Rechtslehre ist geschichtsphilosophisch und theologisch stärker differenziert.

Johannes von Rupella gelingt es, die theologischen Schwierigkeiten, die bisher bei der Bestimmung des Verhältnisses der *lex naturalis* zum *ius civile* und zur *lex divina* aufgetretenen Schwierigkeiten zu überbrücken.

"*Praeceptorum aliud nature, aliud discipline, aliud legis scripte, et hec divisio datur secundum rationem esse materialis.*

Nam quod precipitur aliud est expediens et sic nature, aliud indifferens et sic discipline, aliud honestum et sic legis scripte vel ad litteram vel spiritualiter." (178)

Durch das indifferente Zwischenglied der *praeceptes disciplinae* wird die Frage, ob Gott vom Naturgesetz dispensieren könne, aus der Rechtshierarchie herausgelöst.

Diese Frage wurde immer wieder an Beispielen aus dem Alten Testament erörtert, in denen Gott Einzelnen etwas gebot, was gegen die Vorschriften des Dekalogs verstieß. (179)

Auf dem Gebiet der Rechtsanschauung ist diese Frage die Scheide zwischen Realismus; das göttliche Naturgesetz liegt in der *essentia Dei*, Gott kann nicht gegen sich selbst dispensieren - und Nominalismus; das göttliche Naturrecht ist durch Willenssetzung Gottes promulgiertes und daher auch von ihm wider-rufbares positives Recht.

Bei Johannes von Rupella sind die Vorschriften des Naturrechts ausdrücklich auf die menschliche Natur bezogen; sie sind relativ zu ihrem jeweiligen Zustand.

Der *natura humana ante peccatum* entspricht die Vorschrift *omnia commune habere*.

Der *natura humana ante peccatum* wurde das Gebot *crescite et multiplicamini* gegeben.

Die übrigen Vorschriften des Naturrechts gelten für alle Zustände der menschlichen Natur.

Johannes von Rupella versucht nun einen systematischen Zusammenhang zwischen den *praeceptes legis naturalis* und den *praeceptes legis scriptae seu legis divinae positivae* herzustellen.

"*Dividamus ergo preceptum naturae aut est datum aut innatum. Datum autem propter naturam conservandam ... aut propter naturam multiplicandam ... Preceptum ergo innatum insitum est conscientiae cuilibet secundum dictamen rationis de faciendo et non faciendo. Hoc vero recipit differentiam. Nam aliud est manifestativum ordinis in Deum ut diligere creatorem super omnia et obedire ei in omnibus et super omnia, quod innatum est cuilibet conscientie; aliud est manifestativum ordinis in proximum et hoc duobus modis, secundum viam innocentiae, vel secundum viam beneficentiae. Hec est igitur differentia legis naturalis sive legis naturae.*" (180)

Damit ergibt sich folgender Aufbau:

- 1) *Praeceptes legis naturalis per naturam*; sie beziehen sich auf die Pflichten der Selbsterhaltung und Arterhaltung; entsprechend seiner betont anthropologischen, nicht ontologischen Auffassung bestimmt sie Johann von Rupella durch göttliche Satzung, nicht durch die animalische Natur des Menschen.
- 2) *Praeceptes legis naturalis per rationem, innati seu insiti conscientiae*; diese differenzieren sich nach den positiven oder negativen Vorschriften für das Verhalten zu den Mitmenschen und für das Verhältnis des Menschen zu Gott. Dieser Punkt umfaßt das spezifisch menschliche Naturrecht, ein christliches *ius gentium*; es ist die Voraussetzung für die *virtutes politices*.
- 3) *Praeceptes legis scriptis*; sie stehen für das *ius divinum positivum* und sind sowohl buchstäblich als auch spiritualiter zu verstehen. Sie unterscheiden sich von den Sätzen des Naturrechts nicht materialiter sondern nur formaliter: "*Prenotanda est differentia preceptorum legis naturalis et legis scripte quantum ad moralia ... quam quidam posuerunt in duobus, scilicet in obligatione et fine. In obligatione quia precepta iuris naturalis non tenemur adimplere ex caritate ... finis precepti est caritas, et quia implentibus preceptum promittitur vita eterna*

ex quo sequitur quod in preceptis legis scripte includitur motus gratie, scil. ut fiat ex caritate,

(in) precepto legis naturae includitur motus nature, scilicet ut fiat ex naturali pietate ...

Item motus nature reflectitur in seipsum ... motus vero gratie in Deum." (181)

Das Wesen des göttlichen Gesetzes ist es also, die Vorschriften des Naturgesetzes ex caritate zu erfüllen, wozu den Menschen die göttliche Gnade befähigt.

Das Verhältnis von Natur und Gnade ist in der augustinischen Scholastik im Sinne einer Überformung der Natur durch die Gnade bestimmt.

Diese Konzeption setzt die geschichtsphilosophische Auffassung von der Aufeinanderfolge von Naturgesetz, Mosaischem Gesetz und Evangelischem Gesetz voraus; bei Johannes von Rupella: *praeceptes naturales per naturam datae, praeceptes naturales secundum rationem innatae* (der Dekalog), *praeceptes legis scripte seu gratie*.

Wir haben also auch bei Johannes von Rupella den Typus der augustinisch-neuplatonischen Gesetzeshierarchie; jede Stufe dient der nächsthöheren als Grundlage, wird von dieser überformt und ihrem Ziel zugeführt; dasselbe gilt für die, den Gesetzesstufen entsprechenden Rechtsbereiche.

"In fine etiam differunt precepta; quia precepta legis scriptae data sunt ad merendum vitam eternam primo et per se; precepta vero nature ad habilitandum ad virtutes politicas, ut per virtutes politicas disponatur homo ad virtutes theologicas que faciunt dignum vita eterna." (182)

Die Summa Halensis (183) hat das augustinisch-platonische Rechtsverständnis am vollständigsten systematisiert. Sein System ist zugleich kosmologisch und anthropologisch-mythisch bestimmt.

Die lex aeterna und lex divina sind nicht mehr unterschieden: "divina essentia vel persona legi aeterno approprietur (180)".

"lex aeterna est lex veritatis immutabilis supra mens nostra erroris."

Die lex aeterna ist providentia, ratio divina und im rechtlichen Bereich aequitas.

Alexander Halensis zitiert hauptsächlich die augustinischen Rechtsdefinitionen: (184)

"Ut breviter legis aeternae nomen explicem: ea est, qua iustum est, ut omnia sint ordinatissima ...

... lex aeterna est summa ratio, cui semper obtemperandum est."

Das Verhältnis der *lex aeterna* zur *lex naturalis* wird nach dem platonischen Verhältnis von Urbild und Abbild bestimmt: "Quodlibet in se est bonum ... sed in universo est valde bonum."

Die *lex aeterna* ist principium aller natürlichen Rechtsordnungen: "Omnis bonitas est universaliter a bonitate aeterna, ergo omnis *lex naturalis* cum sit bona est universaliter a lege aeterna." (185)

Alexander Halensis beruft sich in seinen Argumentationen ausschließlich auf Augustinus: "*Lex tua Domine lex legum, et lex tua tu, et tu ipsa lex, ipsa lex est principium ordinis rationalis creaturae ...*" (186) und: "*Nihil est iustum atque legitimum, nisi quod homines sibi ex aeterna lege derivaverunt.*" (187)

Die *lex aeterna* ist *essentia Dei*, sie manifestiert sich im natürlichen bzw. positiven göttlichen Gesetz: "*Et ita (.s. lex aeterna) est in Deo secundum rationem essentiae ... illa enim natura incommunicabilis est divina essentia.*" "*Dicendum quod est scriptio legis quantum ad essentiam; et est scriptio legis quantum ad manifestationem.*

Quod ergo dicitur, quod lex iustitiae naturalis inscribitur; hoc non est quantum ad essentiam, sed quantum ad manifestationem, ut luceat quod obtenebratum erat per peccatum."

Die *lex naturalis* ist die Fähigkeit der *anima rationalis*, die Prinzipien der *lex aeterna* per *visionem intellectualem* zu erkennen und sie zu verwirklichen, kraft ihrer Gottebenbildlichkeit. "*Lex naturalis creaturae inditam est, ut sicut cognitiva principia veri sibi innata habet; ita et motiva regulam habet innatam, per quam in bonum regulatur.*

Lex naturalis est imago legis aeternae impressa animae, etiam est regulam perveniendi ad finem.

Lex naturalis increata est regula exemplaris prima id est prima veritatis seu lex aeterna.

Lex naturalis creata est exemplum indita animae ad cognoscendum animae concreata."

Auch Alexander Halensis setzt zwischen die *lex aeterna* seu *lex naturae Divinae* und die *lex naturalis* keinen materiellen sondern wiederum einen formalen und graduellen Unterschied.

Die *lex naturalis* wird auf Grund des Erkenntnisvorganges definiert:

"*Lex naturalis habitus est facultatis per se et principaliter ... Sic lux naturalis est quoddam lucere in ratione; est autem in voluntate sicut quedam habilitas ad bene operandum; et intelligitur actus sicut lucere, non sicut illuminare in sole ... lex naturalis est quia quisque intellegit.*"

Diese *lex naturalis* ist die Grundlage der irdischen Rechtsordnung: "*Lex naturalis est principium ad omne ius morale, secundum quod vita hominis debeat ordinari.*"

Die *lex aeterna* ist das universale Ordnungsprinzip des Kosmos und der Rechtsordnung: "*lex aeterna est ordo naturae et est ordo iustitiae.*"

Alexander Halensis sucht auf Grund seines Rechtsschemas die überlieferten Naturrechtsdefinitionen auszugleichen; er zitiert Augustinus, Hugo von St. Victor, Isidor und Cicero, und kommt zu der *resolutio*: "*iuxta multiplicem acceptio-nem iuris naturalis simul omnes recte ea enumeravunt:*

- I) *ius naturale nativum dicitur communiter, quia est illud debitum quod in-nascitur, et est commune non solum ratione naturae singularis, sed etiam ratione salutis speciei, et sec. hoc ius naturae se extendit ad omnia ani-mantia, sicut dicit Isidorus quod lex naturalis est quod natura docuit omnia animalia.*
- II) *Ius naturale humanum solum rescipit ordinationem naturae singularis unde hoc modo appellatur ius humanum secundum quod dicitur ius gentium, quia ius gentium est quod gentes humanae utuntur. Sed hoc solum pertinet ad ratio-nalem creaturam.*
- III) *Ius naturale divinum dicitur, quod ordinatur rationalis creatura ad gratiam.*"

Diesen drei Naturrechtsstufen sind die drei intentiones libri arbitrii: *facultas, ratio und voluntas*, zugeordnet.

Entsprechend diesem Aufbau der Naturrechte hat der Mensch 'natürliche' Pflichten gegen sich selbst, seinen Nächsten und Gegen Gott:

"*rationalis creatura triplicem habet ordinem, ad Deum, ad se, ad proximum.*"

Diese Ordnung wird eindeutig als eine Hierarchie im neuplatonisch-augustinischen Sinne definiert:

- a) Die *lex naturalis ordinativa ad proximum* verlangt nur, quod quae temporalis est recte fertur;
- b) die *lex naturalis ordinativa ad se*, führt den Menschen durch seine Entscheidung für das Gute zum ewigen Leben, sed *ordo actus illius ad praemium est a lege aeterna*;
- c) die *lex naturalis ordinativa ad Deum* beruht auf der Gottebenbildlichkeit des Menschen: "*Praecepta legis naturalis ordinativa ad Deum ... in eo quod homo ad imaginem et similitudinem Dei est.*
Secundum autem quod ordinatur lex naturalis ad ius divinum, sic ordinat ad gratiam; et sic loquitur de lege naturali."

Jede dieser Naturrechtsstufen umfaßt die nächsttiefere und führt sie *motus gratie* ihrem Ziele zu:

"Et sic patet quomodo ordinat ad Deum et ad proximum; quia in dilectione sui, intellegitur dilectio sui et proximi ... lex autem gratiae elevat naturam."

Diese hierarchische Gesetzauffassung gründet auf der augustinisch-platonischen Ontologie und Anthropologie: (188)

"Voluntas divina subiecit sibi primitus omnia; deinde creaturam corporalem spiritali; deinde irrationalem rationali, terrestrem coelesti."

Alexander Halensis sagt jedoch zu dieser Stelle ausdrücklich; non habet actuale suppositionem; er lehnt damit eine Übertragung auf reale Rechtsbereiche ab.

Das Verhältniß der lex naturalis ordinativa ad Deum zur lex aeterna bestimmt sich also nach dem neuplatonischen Prinzip der reductio in principium:

"Omnis lex naturalis est a lege aeterna; tamen secundum propinquius et remotus; secundum quod naturae, in quibus est; se habent secundum propinquius et remotus ad Deum."

Die Vorschriften dieser lex naturalis sind ihrem Wesen nach nicht dispensibel; wohl kann Gott die Notwendigkeit sie zu befolgen im Einzelfalle aufheben.

"Lex naturalis tum delibilis, tum indelibilis: delibilis quantum ad effectum, indelibilis quantum ad essentiam. ... Lex naturalis immutabilis quidem est quo ad rationem praeceptorum; mutabilis autem quo ad observationem eorum."

Bonaventura übernimmt zunächst wieder die formalen Definitionen des römischen Rechts, wie sie durch Justinian, Isidor und Gratian überliefert sind. (189)

Danach unterscheidet er das ius naturale communiter als id, quod in lege et evangelio continetur; das ius naturale proprie quod est commune omnium nationum; das ius naturale proprissime, quod natura docuit omnia animalia.

Tatsächlich ist die Rechtslehre Bonaventuras auch augustinisch und dialektisch.

Der Terminus lex naturalis besagt subjektiv einen habitus in der Seele, der den Intellekt und den Affekt, die conscientia und die synderesis angeht; objektiv steht er für eine "collectio praeceptorum iuris naturalis" und ist als solche Objekt der conscientia und synderesis. (190)

Bonaventura übernimmt den Ausdruck Augustins: Lex naturalis est impressio in anima a lege aeterna facta. (191)

Ihr konkreter Inhalt wird aus der Betrachtung der ratio recta abgeleitet; in dieser werden die allgemeinsten Prinzipien simplici aspectu erkannt.

Wie bei Alexander Halensis findet sich bei Bonaventura die *lex aeterna* Augustins wieder; das christlich personifizierte, neuplatonische Weltgesetz: "*Lex naturalis manat a lege aeterna.*"

Er zitiert die üblichen augustinischen Definitionen der *lex aeterna* (192) "*Lex aeterna ordinem naturalem observari iubet, non perturbari.*" "*Lex aeterna est qua iustum est, ut omnia sunt ordinatissima.*"

"*Lex aeterna est ista, qua incommutabili permanente cetera ordinatur ... und ... Providentia dicit ordinem temporalium.*"

Der Verpflichtungsgrund der *lex naturalis* ist in jeder Hinsicht allgemein (193), wenn auch die einzelnen Vorschriften nach dem *status naturae humanae* verschieden sind. (194)

"*Quaedam sunt de dictamine naturae simpliciter, quaedam de dictamine naturae sunt secundum statum naturae institutae, quaedam de dictamine naturae secundum statum naturae lapsae.*" (195)

Auch Bonaventura lehnt einen nominalistischen Moralpositivismus ab. Gott kann nichts anordnen, was gegen das *ius naturale* verstößt, insoweit es Pflichten gegen Gott selbst enthält, wohl aber soweit es nur die natürlichen Prinzipien des sozialen Zusammenlebens betrifft. Das geschieht dann nicht *contra*, sondern *supra legem naturae*.

Der Inhalt der *lex naturalis* sind die allgemeinsten Prinzipien und Grundsätze, aus welchen die Rechts- und Sittenordnung hervorgeht, sowie das *ius divinum positivum*, die Gebote des Dekalogs 'de dictamine rationis rectae' und das Gesetz der Offenbarung, die *lex nova* seu *lex gratiae*.

Das Naturgesetz umfaßt also die ganze menschliche Rechtsordnung, die *lex aeterna* auch die transzendente Ordnung. (196) "*Ius naturale dictat gradum esse servandum.*" Damit ist eine abgestufte Gliederung der menschlichen Gesellschaft gemeint. Nach Dionysius Areopagita führt dieser *ordo hierarchicus* von der himmlischen Hierarchie bis zur menschlichen herab. Die Gliederung der menschlichen Gesellschaft hat also ihren Prototyp in der *hierarchia coelestis*. (197)

Die obersten Gebote des *ius naturae humanae* sind:

"*Ius naturae dictat caritatem esse servandam*" und "*Ius naturae dictat dignitatem imaginis esse servandam, sed imago est immediate a Deo ...*" (198)

Die Rechtslehre der augustinischen Scholastik zeigt also folgende Grundzüge:

1. Die Ordnung der natürlichen Gesetze wird von der Ordnung der positiven

oder staatlichen Gesetze getrennt;

die positiven Gesetze leiten sich jedoch als conclusiones von den natürlichen ab.

Der frühchristliche Rechtsdualismus ist damit überwunden.

2. Das makrokosmische Naturgesetz ist sowohl ontologisch, als universale Weltordnung, als auch theologisch verstanden, und zwar

a) als *lex essentiae Dei*

b) als *voluntas Dei*.

3. Die immanente Rechtsordnung ist

a) Abbild der transzendenten *lex aeterna seu aequitas*

b) positive Setzung der *lex aeterna seu voluntas Dei*.

4. Die immanente Rechtsordnung ist auf den *status naturae humanae* bezogen, und wird daher von der christlichen Anthropologie bestimmt.

a) Die *natura humana corrupta* muß durch das göttliche Naturgesetz über dem menschlichen oder rationalen Naturgesetz restituiert werden. Dieses göttliche Naturgesetz ist im Menschen die *imago Dei* der *anima rationalis*, die zu ihrem ursprünglichen Zustand *ante corruptionem*, zur *similitudo Dei* zurückstrebt.

b) Dieses göttliche Naturgesetz manifestiert sich im Dekalog und in der Offenbarung.

c) Das göttliche Naturgesetz ist also sowohl objektive transzendente Rechtsordnung, als auch die Potenz der *anima rationalis*, diese zu erkennen.

5. Das 'göttliche Naturgesetz' ist

a) *Lex naturae Dei seu lex aeterna*; d. h. die universale *aequitas* des *ordo rerum*.

b) *Lex naturae Dei seu lex gratiae*, die positive Gnadenordnung der Offenbarung,

c) *Lex divina in natura humana*; diese Stufe gehört zugleich zum menschlichen Naturrecht. Sie umfaßt die ethischen Vorschriften des Alten und Neuen Testaments:

praeceptes ordinativae ad Deum, und

praeceptes ordinativae ad proximum, *implendae ex caritate*.

6. Das 'menschliche Naturrecht' umfaßt außerdem:

d) das *ius naturale rationale*, als Grundlage für die bürgerliche Ethik,

e) das *ius naturale commune, quod natura etc.*

7. Diesem Aufbau entspricht die paulinische Zeitalterlehre:

a) Das Zeitalter des Naturgesetzes war durch das *ius naturale rationale* und

stinus.

Contra summam illam naturae legem ... Deus nullo modo facit, quam nec contra seipsum facit.

Aliter vero dicitur natura naturata, et hac multipliciter.

Uno modo dicitur natura vis insita rebus, ex similibus similia procreans, ut ex grano granum eiusdem speciei.

Alio modo dicitur natura principium motus, et quietis, ut superius dictum est.

Tertio modo comunis vel usitatus naturae cursus mortalibus notus, secundum quod dicuntur miracula fieri contra naturam.

Quarto modo dicitur natura possibilitas creaturae, quam indidit ei natura naturans, id est Deus, ut ex ea fiat quod ipse vult.

... Id naturae est cuique rei, quid de illa fecerit Deus."

Im Speculum Morale wird diese lex aeterna ausdrücklich personal fundiert (202).

"Circa primum sciendum, quod lex nihil aliud est quam dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam.

Manifestum autem est, quod suppositio quod mundus divina providentia regatur, scilicet quod tota communitas universi gubernatur divina ratione, et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens legis habet rationem, et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum ... inde est quod huiusmodi legem oportet dicere aeternam."

Entsprechend der Ewigkeit dieses Weltgesetzes sind die 'Naturen' von Ewigkeit in mente Dei praeordiniert.

"Licet autem ab aeterno non fuerint creaturae quibus lex aeterna posset imponi, tamen ea quae in seipsis non sunt, apud Deum existunt inquantum sunt ab ipso praecognita et praeordinata."

Die Naturrechtsauffassung ist nach Vincentius Belvacensis also vorwiegend platonisch-dualistisch.

Dieser Dualismus wird durch den neuplatonischen, mystisch und ethischen Hierarchismus überwunden.

IV. Die Rechtslehre Gratians und der Dekretisten

Rechtsphilosophisch übernimmt Gratian den platonischen Augustinismus des Anselm von Laon und des Hugo von St. Victor; als Jurist zitiert er die Definitionen Isidors und des *Corpus Iuris Civilis* (203).

Die Terminologie ist bei Gratian ebenso vieldeutig und verschwommen, wie bei den Theologen.

Zur Terminologie Gratians: Er übernimmt zunächst das übliche dualistische Rechtssystem Platons und Augustins: das irdische Recht, die *lex humana* heißt ius, und das überirdische Recht, die *lex divina* fas.

Das fas ist oberste Rechtsnorm oder *lex aeterna id est divina* (204): "... alii vero dixerunt regulam dictam, vel quod regat vel quod normam recte vivendi praebeat."

Fas ist aber auch *lex naturalis*, insoweit diese oberste Rechtsnorm bzw. *iustitia seu aequitas* ist (205):

"Omne quod fas est, nomine legis divinae vel naturalis legis accipitur."

Somit steht der Terminus fas:

- 1) für das *ius divinum* im Gegensatz zum *ius humanum*,
- 2) für das *ius naturale* im Gegensatz zum *ius positivum*,
- 3) für die *aequitas* als transzendentes Rechtsprinzip, wie auch für das *ius aequissimum humanum*, als die *vera et aequa lex*, im Gegensatz zur *lex non aequa*.

Gratian unterscheidet manchmal auch die Termini *ius* und *lex*: "*est autem ius generale nomen*"; demnach ist *lex*, *praeceptum speciale*.

Der Terminus *ius (lex) naturale* steht also für das *fas*, *id est ius divinum* oder die *lex aeterna*.

Für das *ius humanum* unterscheidet Gratian zwischen dem staatlichen Gesetz, dem *ius scriptum*, und den *consuetudines et mores*.

Gratian übernimmt die römische Rechtslehre nur für das *ius humanum*.

Die beiden wichtigsten, und in der Literatur am meisten umstrittenen Naturrechtsdefinitionen sind (206):

- I. *Ius naturale est quod in lege et evangelio continetur* (207);
- II. *Ius naturale est commune omnium nationum eo quod utique instinctu naturae, non constitutione habetur* (208).

Zu I) entsprechen auch *Dict. Intr. Dist. V: Sed cum naturale ius in lege et Evangelio dicitur esse comprehensum ...*

und Dict. post. c. 3 Dist. VI: ... In lege et Evangelio naturale ius continetur ...

Zu II): Dict. Intr. Dist. XV: "Naturale ergo ius ab exordio rationalis creaturae incipiens, ut supra dictum est."

An anderer Stelle zitiert Gratian die dualistische Rechtsdefinition Augustins (209):

"Unde Augustinus ait super Johannem: Quo iure villas defendis? divino an humano? Require in principio ubi differentia signatur inter ius naturale et ius constitutionis (210). " ... und: "Quo iure defendis villas ecclesiae divino an humano? Divinum ius in scripturis habemus; humanum in legibus Regum."

Die Analogie zwischen der augustinischen Definition: Divinum ius in scripturis habemus und der gratianischen: ius naturale est quod in lege et Evangelio continetur ... ist offensichtlich.

Neben dieses latent geschichtsphilosophische Naturrechtsverständnis: die lex naturalis wird jeweils interpretiert und weitergeführt durch das darauffolgende mosaische und evangelische Gesetz, - tritt bei Gratian die auf dem augustinischen Gedanken der lex aeterna als ordo rerum gegründete Naturrechtsdefinition a) als lex naturae id est Deus, und b) als lex naturae id est naturae nostrae.

a) (211) "Cum ergo in iure naturali nihil aliud precipiatur, quam quod Deus vult fieri, nichilque vetetur, quam quod Deus prohibet fieri ... patet quod quaecumque divinae voluntati ... contraria probantur eadem et naturali iuri invenitur adversa."

Ein peccatum contra naturam ist also dasselbe, wie ein peccatum contra Deum, d. h. gegen die von Gott als natura naturans gesetzten Ordnungen, die Rechtsordnung der naturae naturatae: (212)

"Violatur quippe ipsa societas que cum Deo nobis esse debet, cum eadem natura, cuius ipse auctor est, libidinis perversitate polluitur." (213)

Der Inhalt dieses Naturrechts ist somit: quod naturale aequumque habetur ordinatio Creatoris et ordo creaturae. (214)

Die augustinisch-dualistische Rechtsauffassung Gratians zeigt sich auch in seiner Lehre vom Eigentum.

Gratian zählt die, durch Isidor (215) überlieferten Definition des Corpus Iuris Civilis: ius naturale est ... communis omnium possessio' als der natura humana corrupta zugeordnet zum ius humanum oder ius naturae humanae corruptae: "ius proprietatis pertinet ad naturam humanam, ergo ad ius naturale et humane positive."

Gratian zitiert hier vor allem Augustinus (216) und Pseudo-Isidor (217).

"Unde quisque possidet quod possidet nonne iure humano, nam iure divino domini est terra et plenitudo eius ... iure tamen humano dicitur haec villa mea est, haec domus mea est, hic servus meus est."

"Communis enim usus omnium quae sunt in hoc mundo omnibus hominibus esse debuit. Sed per iniquitatem alius hoc suum esse dixit at alius aliud; et sic inter mortales facta est divisio."

Gratians Konzeption entspricht damit der stoisch-christlichen Geschichtsphilosophie von der *lex naturae humanae*, id est *lex divina seu lex aeterna* vor dem Sündenfall und darauffolgenden *lex naturae humanae corruptae* die durch die *lex mosaica* und die Offenbarung zu ihrem ursprünglichen Zustand ergänzt werden soll.

Man kann also die Terminologie der Naturrechte bei Gratian auf ein *ius naturale divinum* und ein *ius naturale humanum* (seu *consuetudo*) reduzieren; diese Unterscheidung ist bei Gratian latent immer vorausgesetzt (218):

"Differt autem ius naturale a consuetudine et constitutione. Nam iure naturali omnia sunt communia omnibus. Iure divino omnia sunt communia omnibus, iure vero constitutionis hoc meum, illud alterius est" (219).

Mit Gratian und der systematischen Erfassung der kirchlichen Gesetze im Gegensatz zum römischen und weltlichen Recht, kommt auch noch eine juristische Auffassung der *lex divina*.

Sie ist nicht nur *lex naturalis divina* und *lex divina positiva* als *lex gratiae*, sondern *lex divina positiva* im Gegensatz zur *lex humana positiva*. (220)

Wir haben damit bei Gratian diese zwei Rechtsordnungen, die in dialektischer Bezogenheit nebeneinander stehen:

- 1) *Lex naturalis divina* als objektive Rechtsordnung mit ihren Synonymen: *aequitas*, *lex aeterna*, *Mosaisches Gesetz* und *Offenbarung*, und *lex naturalis humana* als *ordinatio creatoris* id est *summae naturae* in *ordo creaturarum* id est *naturarum*,
- 2) die *lex divina positiva* als kirchliches Rechtssystem und *lex humana positiva* als staatliches Rechtssystem.

Die terminologischen und inhaltlichen Überschneidungen dieser beiden Rechtsordnungen ermöglichte die politische Auswertung der augustinish-neuplatonischen Rechtshierarchie.

Zu der juristisch verstandenen *lex divina* als positives Rechtssystem zählt Gratian außer der Hl. Schrift die *Kanones* der ökumenischen Synoden und die päpst-

lichen Dekretalen, kurz die Rechtsordnung für die potestas iurisdictionis ecclesiae in foro interno (221): "Auctoritate et traditione generali vel speciali ecclesia regitur ..."

Die lex divina positiva muß wie jedes positive Gesetz den Moralprinzipien des Naturrechts entsprechen, als positive Sakramentsordnung führt sie jedoch über das Naturrecht hinaus und ist für den Christen unbedingt heilsnotwendig: *Extra ecclesiam nulla salus*. - (222):

"Cum ergo in naturali iure nihil aliud praecipitur, quam quod Deus vult fieri, nihilque vetetur, quam quod Deus prohibet fieri; denique cum in canonica scriptura nihil aliud, quam in divinis legibus invenitur; divinae vero leges natura consistant, patet, quod quaecumque divinae voluntati seu canonicae scripturae contraria probantur, eadem et naturali iuri inveniuntur adversa. Unde quaecumque divinae voluntati seu canonicae scripturae, seu divinis legibus postponenda censentur, eisdem naturale ius praeferrī oportet. Constitutiones ergo vel ecclesiasticae vel seculares, si naturali iuri contrariae probantur, penitus sunt excludendae."

Hier werden beide Rechtsordnungen vereinigt; das ius naturale divinum steht über dem ius humanum positivum, aber das ius divinum positivum steht sowohl als Sakramentsordnung als auch als von Gott eingesetzte Jurisdiktionsordnung über beiden, ist also als positives Recht einem transzendenten 'Naturrecht' zugeordnet.

Diese positive göttliche Rechtsordnung wird von den späteren Dekretisten auf Grund der inhaltlichen Übereinstimmung häufig mit dem ius naturale divinum identifiziert (223).

Die ursprünglich augustinisch-dualistische Position Gratians zeigt sich auch in seiner Auffassung von der aequitas:

Während die Bologneser Rechtsschule im 12. Jahrhundert eine aequitaseinschränkende Tendenz zeigte (*aequitas scripta*), bezieht Gratian die *aequitas* als ius naturale divinum, *alias voluntas Dei vel lex aeterna* in sein Rechtssystem ein.

Der vieldeutige Begriff der *aequitas* steht bei Gratian

- 1) für diese transzendente Gerechtigkeit; ein typisches Moment der augustinischen Rechtsauffassung;
diese *aequitas* in voluntate hominis redacta ist die *iustitia*, in der römisch-rechtlichen (auch von Augustinus übernommenen) Terminologie die *lex naturalis humana*;
das ius, als lex positiva ist: *talis voluntas redacta in praeceptionem*. (224)
- 2) Die *aequitas* ist religiös-moralisch bestimmt und bedeutet moralische Ge-

rectigkeit (*puritas mentis*) im Gegensatz zur *iniquitas* der Sünde.

Das Rechte zu wollen, die *intentio recta* ist demnach eine *postulatio secundum aequitatem*; sie verpflichtet vor dem Gewissen. (225)

- 3) Die *aequitas* ist die *consideratio discretionis* im Prozeßrecht, die natürliche Billigkeit, die das Urteil der *natura rerum* anpassen soll;
- 4) das Urteil des kirchlichen Gerichts als oberste Apellationsinstanz entspricht nicht nur der natürlichen Billigkeit, sondern ist an sich *aequitabel*, ist *aequitas canonica*, *quia sancta romana ecclesia mater iustitiae est*. (226)

Gratians *Aequitas*lehre zeigt sich als Funktion der allgemeinen, aus der christlichen Weltanschauung resultierenden Tendenz zur Ethisierung des Rechts. Der Inhalt dieses Begriffes hängt damit von dem wechselnden Wertbewußtsein, der *ratio valorum et bonorum* ab.

Die *bona et valores*, die für Gratian *aequitabel* wirkten, zugleich der Inhalt der *lex naturalis divina*, sind die Grundforderungen und Tugenden der christlichen Moral.

Diese *intensiones morales* wirken insofern *aequitabel*, als sie die Voraussetzung für eine ausdrückliche oder intentionale *aequitas* sind.

Die Rechtslehre der Dekretisten:

A. Die universalistisch-dialektischen Rechtssysteme

Rufinus (227) hat sich im Anschluß an Gratian sehr ausführlich mit einer geschichtsphilosophischen und anthropologischen Systematik des Naturrechts befaßt.

Er unterscheidet das *ius naturale simplicius et generalius* vom *ius naturale specificè humanum*, auf das er den Terminus *ius naturale* ausdrücklich beschränkt (228)(229).

Das menschliche Naturrecht (*ius naturae humanae*) wird geschichtsphilosophisch und mystisch bestimmt:

Die *dignitas naturae humanae ante peccatum* ist göttliches Naturrecht, und äußert sich durch die *rectitudo iustitiae* und die *claritas scientiae* in der *similitudo Dei*, die der menschlichen Natur durch den Sündenfall verloren gegangen ist.

"*Dignitas humane creature ante peccatum his duobus quasi funiculis suspensa iminebat, scil. rectitudine iustitiae et scientie claritate: per illam presidebat*

humanis, per istam celestibus propinquabat.

Diaboli autem invidi increscente, pondere distote malitie depressa est rectitudo iustitiae et caligine erroris obscuratum est lumen scientiae". (230)

Der natura humana corrupta blieb jedoch als Abbild (*imago*) ihrer ursprünglichen similitudo das *ius naturale humanum*, als eingeborene Kraft das Gute zu tun und das Böse zu meiden. "Est itaque naturale *ius vis* quedam humane creature a natura insita ad faciendum bonum cavendumque contrarium."

Dieses *ius naturae humanae corruptae* ist einerseits ad proximum gerichtet, somit die allgemein anerkannten natürlichen Grundsätze des menschlichen Zusammenlebens, welche die menschliche Rechts- und Gesellschaftsordnung vom animalischen Zusammenleben unterscheiden, das *ius gentium*. (231)

Andrerseits ist das menschliche Naturrecht ad Deum orientiert, und hat somit die Aufgabe die menschliche Natur zu ihrem ursprünglichen Zustand (der *similitudo Dei*) zurückzuführen.

"Hoc igitur *ius naturale* peccante primo homine eo usque confusum est, ut deinceps homines nichil putarent fore illicitum ...

Postmodum vero per decem precepta in duabus tabulis designata *ius naturale* reformatum est, sed non in omnem suam plenitudinem restitutum, quia ibi quidem omnino opera illicita, sed non omnimodo operantis voluntas condemnabatur.

Et propterea evangelium substitutum est, ubi *ius naturale* in omnem suam generalitatem reparatur et reperando perficitur."

Diese geschichtsphilosophische Rechtshierarchie entspricht ganz der mystischen Rechtslehre der Theologen. (232)

Das *ius naturale* scil. *divinum* unterscheidet sich vom *ius humanum*, id est *consuetudinis et constitutionis*, durch seinen Ursprung und seine Würde (233) und vor allem durch seine umfassende Gültigkeit (234), denn es ist das universale Prinzip aller positiven Rechtssätze.

Das Naturrecht unterscheidet sich vom positiven Recht aber auch durch die Indispensibilität seiner Vorschriften und Verbote. (235)

Der dritte Faktor des Naturrechts, die demonstrationes betreffen die natürliche Freiheit und Gleichheit aller Menschen, sowie die Gemeinsamkeit des Besitzes; sie entsprechen mehr der *natura humana ante peccatum*, und sind daher für die *natura humana corrupta* nicht verpflichtend.

Sklaverei und Eigentum sind daher in der Rechtsordnung des *ius civile et gentium* 'natürlich' begründet. (236)

Die Canones sind bei Rufin noch positives Recht der Kirche als Rechtsverband. Er verbindet sie noch nicht mit den Heiligen Schriften und dem Sakraments-ordo zum ius divinum positivum, sondern zählt letztere zum göttlichen Naturrecht. (237)

Trotzdem unterscheiden sie sich grundsätzlich von den staatlichen Gesetzen, dem ius humanum (positivum), quia alia ratio et secularium causarum, alia divinarum. (238)

Sicardus von Cremona (239) definiert das Naturrecht ebenso nach den Naturen:

"Ius naturale dicitur a divina natura; hoc est quo quisque alii iubetur, etc. a communi natura hoc est quod natura docuit omnia animalia; ab humana natura, hoc est quedam vis et potentia homini naturaliter insita ad faciendum bonum et vitandum contrarium. Ius etiam gentium potest dici naturale ab humana natura."

Das ius naturale divinum ist wie bei Rufin subjektiv vis homini naturaliter insita, objektiv ius divinum positivum des Alten und Neuen Testaments.

"Per ius naturale intellegimus institutionem a divina natura factam, homini inspiratam, demumque in codice scriptam." (240)

Die natürliche Rechtsordnung wird von der positiven Rechtsordnung, dem ius constitutionis et consuetudinis abgegrenzt und ihr deutlich übergeordnet. (241)

Die Summa Lipsiensis (242) zitiert ohne deutliche Stellungnahme 6 Definitionen des Naturrechts.

Die 1. Definition gilt dem allgemeinen Naturgesetz: ius naturale est quod natura omnia animalia docuit. Et ita large accipitur.

Die Definitionen 4 - 6 entsprechen der Grundlage für die Rezeption des Naturrechts in der natura humana: ius naturale est

- a) facultas discernendi bonum a malo, cum approbatione unius et detestatione alterius; hoc est librum arbitrium,
- b) iudicium rationis, quo gentes qui legem non haben, naturaliter ea que legis sunt faciunt,
- c) ipsum operari, scil. divinatorum mandatorum observatio."

Die 3. Definition bestimmt das ius naturale divinum als precepta evangelica vel legalia, ad que observanda tenemur.

Hoc autem ius appellatur naturale, vel quia a summa natura proditum est,

id est a Deo,
 vel quia naturalem sive innatam aequitatem imitatur,
 vel appellatur ius divinum, quia a Deo sub miraculorum ostensione proditum est,
 preter hominum ministerium; ut doctrina Christi in linguis igneis; lex vetus
 in fulgure et tonitu."

Diese Stelle zeigt ein sehr klares Verhältnis zwischen natürlichem und positivem göttlichen Recht:

Das ius naturale divinum des Alten und Neuen Testaments ist insoweit natürlich, als es universales und ewiges Weltgesetz und zentraler Sinn der Weltgeschichte ist, insoweit göttlich, als es Wort Gottes ist.

Die Rechtsauffassung der Summa Lipsiensis ist wieder universalistisch auf die 'Naturen' abgestimmt; die einzelnen Rechtsstufen sind wie bei Rufin mystisch und geschichtsphilosophisch aufeinander ordiniert.

Die 2. Definition des Naturrechts als fas, quod nec a Domino precipitur vel prohibetur ist von Gratian übernommen, und soll das Naturrecht vom positiven Recht abgrenzen. (243)

Für die übrigen Punkte der Rechtslehre: Einteilung des Naturrechts in praecepta, prohibitiones und demonstrationes, sowie die geschichtsphilosophisch verstandene Aufeinanderfolge der Naturrechte in lex naturae humanae post peccatum confusa, , lex vetus und lex nova, übernimmt die Summa Lipsiensis die Ausführungen Rufins.

In der Überordnung der Rechtsordnung der natürlichen über die der positiven Rechte stimmt der Autor mit Sicarus von Cremona überein.

Huguccio von Ferrara (244) hat den bedeutendsten und in der Folgezeit am meisten zitierten Kommentar zum Decretum Gratiani geschrieben.

In seiner Rechtslehre ist er von der Summa Lipsiensis abhängig.

Das ius naturale ist

- a) id, quod natura omnia animalia docuit, que secundum sensualitatem id est naturam appetitum habent fieri; hoc ius nil aliud videtur esse quam sensualitas; hoc ius commune est omnibus animantibus.
- b) Das ius naturale humanum liegt in der ratio, wie das ius naturale commune in der sensualitas.

(Huguccio hat noch nicht den Begriff der Synderesis.)

"Ius ergo naturale dicitur ratio, scilicet naturalis vis animi ex qua homo discernit inter bonum et malum, eligendo bonum et detestando malum.

Et dicitur ratio vis, quia iubet; lex quia ligat, vel quia legitime agere com-

pellat, naturale vel naturalis, quia ratio unum est de naturalibus donis, vel quia summe nature consonat et ab ea non dissentit. "

Dieser ratio der Stoa und des Römischen Rechts entsprechen die virtutes civiles der bürgerlichen Ethik.

Huguccio unterteilt das ius naturale humane noch in Potenz und Akt: discernere und facere:

"Dicitur etiam secundo loco ius naturale iudicium rationis, scilicet motus proveniens ex ratione directo vel non directo, id est quodlibet opus vel operari ad quod ex ratione tenetur homo, ut est discernere, eligere et operari bonum, dare elemosinam, diligere Deum et huiusmodi. "

- c) Ius naturale dicitur ius divinum, scilicet quod continetur in lege mosayea et evangelica; sic accipitur in principio; et dicitur hoc ius naturale, quia summa natura, id est Deus nobis illud tradidit et docuit per legem et prophetas et evangelium, vel quia ad ea que iure divino continentur, naturalis ratio etiam in extrinseca eruditione ducit et impellit.

Auch Huguccio sucht die Diskrepanz zwischen göttlichem und menschlichem Naturrecht (ius gentium) dadurch zu beseitigen, daß er die praecepta iuris naturalis divini nach ihrer Verpflichtungskraft in praecepta, demonstrationes und prohibitiones aufteilt. (245)

Die demonstrationes, id quod licitum est, nennt Huguccio fas. Fas ist also göttliches Naturrecht ohne absolute Verpflichtungskraft.

"Iure naturali, id est divino scilicet quod licitum seu fas appellatur, scilicet quod nec precipitur, nec prohibetur, omnia sunt communia, quod non est preceptum nec est prohibitum, quod omnia sunt communia, vel quod aliqua sint propria.

Unde et sine peccato quis potest habere propria vel carere propriis. " (246)

Huguccio räumt zwar ein, daß Sklaverei und Privateigentum von sich aus eine Folge der Sünde seien, wertet diese Auffassung in seinem ungeschichtlich und statisch aufgefaßten Rechtssystem aber nicht aus.

"Vel iure naturali id est iudicio rationis approbante omnia sunt, id est essent communia nisi esset peccatum. " (247)

Johannes Teutonicus (248), der Autor der Glossa ordinaria kommt in seiner Rechtslehre zu einer abschließenden Synthese der divergenten Aussagen der Dekretisten.

Das Naturrecht ist nach der Hierarchie der Naturen definiert und bildet so die Grundlage für die thomistische Rechtslehre.

Johannes Teutonicus führt wieder die beiden Rechtsordnungen der natürlichen und positiven Rechte auf, gibt jedoch den natürlichen Rechten den Vorzug:

"Ad intelligentiam istorum notio quod natura multis modis dicitur.

Quandoque dicitur natura vis insita rebus similia de similibus procreans.

Secundo modo dicitur natura quidam stimulus seu instinctus naturae ex sensualitate perveniens ad appetendum, vel ad percreandum, vel ad educandum.

Tertio modo dicitur instinctus naturae ex ratione proveniens: et vis ex tali natura proveniens dicitur naturalis equitas; et secundum hoc ius nature dicuntur omnia comia.

Quarto modo dicitur ius naturale precepta naturalis, hoc est: non furtum facies: non mechaberis.

Et omne ius divinum dicitur naturale ius; et secundum istud vis similiter omnia dicuntur comia in communicanda:

bene enim fuit aliquod proprium de iure divino, nam ipsi adeo fuit dictum: In sudore vultus tui vescaris pane tuo, et alibi: Non concupisces rem proximi tui." (249)

Zum positiven Recht gehören das ius civile und das ius canonicum.

"Similiter ius civile dicitur variis modis. Quandoque dicitur ius civile illud ius quod non est naturale vel ius gentium;

secundum hoc ius canonicum dicitur ius civile, secundum quod hic sumitur.

Secundo modo dicitur ius civile omne illud quod non est canonicum ius."

Die Rechtshierarchie ist offensichtlich auf den anthropologischen Aufbau der menschlichen Natur nach sensualitas (corpus), ratio und anima (seu voluntas) ordiniert.

Der Naturbegriff der natura naturans ist nicht ausdrücklich auf der lex aeterna fundiert.

Das spezifisch menschliche Naturrecht ist nach seinem objektiven und subjektiven Bestandteil aufgeteilt;

ius naturale humanum und ius naturale divinum gehen ineinander über.

Ebenso ist im positiven Recht das ius canonicum vom ius civile nur formell geschieden.

Die einzelnen Rechtsstufen sind nicht ausdrücklich aufeinander ordiniert.

B. Die nominalistisch-positivistischen Rechtssysteme

Stephan von Tournay (250) unterscheidet im Gegensatz zu Rufin die beiden Rechtsordnungen der natürlichen und der positiven Rechte, zumindest terminologisch, nicht mehr genau.

Sein Interesse gilt mehr dem positiven Recht, als dem natürlichen, dessen Begriffe er zusammenhanglos übernimmt. In der Einleitung gibt er als den Zweck seines Werkes an, die Kenntnis des *ius divinum* (s. *positivum*), das allmählich durch das Gewohnheitsrecht verdrängt würde, wiederherzustellen. (251)

Mit Stephan von Tournay beginnt eine deutliche Positivierung und Politisierung der neuplatonisch-augustinischen Rechtshierarchie.

Dieses zeigt sich schon in der Verwendung der dualistischen augustinischen Terminologie zur Charakterisierung der Rechtsbereiche als *sacerdotium* und *regnum*, innerhalb der *Ecclesia* als Gemeinschaft aller Gläubigen.

Diese Rechtsbereiche sind scharf von einander abgegrenzt, und Stephan v. T. gelingt es wegen seiner vorwiegend positivistischen Rechtsauffassung nicht, sie eindeutig aufeinander zu ordnen:

"In eadem civitate sub eodem rege duo populi sunt, et secundum duos populos duae vitae, secundum duas vitas duos principatus secundum duos principatus duplex iurisdictionis ordo procedit, Civitas ecclesia, civitatis rex Christus; duo populi, duo in ecclesia ordines: clericorum et laicorum; duae vitae; spiritualis et carnalis; duo principatus: sacerdotium et regnum; duplex iurdictio: divinum ius et humanum ...

De iure humano varie ac diffuse in constitutionibus principum et in responsis prudentium multa leguntur. De iure autem divino dicendum est ..."

Den Ursprung des *ius divinum*, id est *ecclesiasticum*, legt er nicht selbst fest, sondern zitiert die hierüber gängigen Meinungen:

"Divini iuris originem quidam a principio mundi coepisse dicunt ... Alii dicunt iudiciorum ordinem a veteri legi initium habuisse ...

Alii compendiosius ordines divini iuris originem a primitiva sumunt ecclesia."

Der Inhalt des *ius divinum* (s. *ecclesiasticum*) wird nach der Reihenfolge seiner Bedeutung aufgeteilt, und zwar so, daß an erster Stelle das Evangelium steht, an zweiter die canones der 4 Konzilien: Nicaenum, Ephesinum, Chalcedonense und Constantinopolitanum. An dritter Stelle stehen die übrigen Konzilien, an vierter die Decrete und Decretalen der Päpste, an fünfter die Aussagen der Kirchenväter. (252)

Die kirchlichen Konstitutionen richten sich nach den Typen der menschlichen Vollkommenheit.

Der Reihenfolge der 4 Arten kirchlicher Konstitutionen:

Prohibitiones - permissiones - praecepta - consilia, entsprechen die 4 Typen der reprobi - infirmi - perficiendi - perfecti, für die sie gegeben sind.

"Consilium est; omnia vendere et pauperibus dare; praeceptum: deum diligere; permissio; nubere; prohibitio: non occidere" (253).

Die vier Stufen sind ethisch verstanden, als Grade einer individuellen perfectio.

Die praeceptiones und prohibitiones sind unbedingt verpflichtend.

"Consilium poenam non intendit, sed praemium promittit; permissio non promittit praemium, sed impendit remedium." (254)

Fast die gleichen Definitionen und Beispiele wie beim ius ecclesiasticum benutzt Stephan von Tournay zur Charakterisierung des ius naturale:

"... quod hominibus tantum est non aliis animalibus, a natura est insitum, scil. ad faciendum bonum vitandumque contrarium. Quae quasi pars divini iuris est.

Quod in tribus constat maxime, mandatis, scilicet, prohibitionibus et demonstrationibus.

Mandat quod prosit, ut deum diligere; prohibet quod laedit, ut non occidere; demonstrat quod convenit, ut omnes homines liberos esse." (255)

Das ius divinum positivum seu ecclesiasticum hat als wesentlichstes Moment der Naturrechte, id, quod in lege et evangelio continetur zum positiven Gesetz gemacht und absorbiert.

Darum stimmen seine Inhalte mit denen des ius naturale divinum überein und die beiden Rechtssysteme können identifiziert werden.

Diese Rechtsauffassung ist durch die Abwehrstellung der Kirche sowohl gegen die mystisch-esoterischen, als auch gegen die rationalistischen Auslegungen der Offenbarung notwendig geworden.

Das Gesetz der Offenbarung ist in erster Linie positive Sakramentsordnung, die mit der Jurisdiktionsordnung der empirischen Kirche untrennbar verbunden ist.

Dem ius divinum (ecclesiasticum) stehen als ius humanum die mores gegenüber; sie umfassen das ius gentium im Sinne eines positiven internationalen Privatrechts und das ius civile.

Dieses *ius humanum positivum* (.s. *mores*) variiert das *ius naturale divinum* im positiven Sinne durch bestimmte Regeln des *ius civile* in der Ausführung seiner Gebote, und im negativen Sinne in Bezug auf die *demonstrationes*, wie natürliche Freiheit und Gleichheit der Menschen durch das *ius gentium* durch die Einführung von Sklaverei und Privateigentum.

Das *ius gentium* versteht Stephan von Tournay nicht als *ius naturale humanum*, sondern als *ius humanum positivum*.

Damit umgeht er die geschichtsphilosophische Lösung des sozialen Problems: daß sich die menschliche Natur durch den Sündenfall grundlegend geändert habe, und daß die staatlichen und sozialen Verhältnisse der gefallenen Menschennatur angemessen seien. (256)

Die positivistische Rechtsauffassung Stephans von Tournay zeigt sich besonders deutlich darin, daß er das *ius naturale divinum* dem sacerdotium, die *mores* als *ius humanum* dem regnum zuordnet:

"... quia haec duo sunt, quibus mundus regitur, scil. sacerdotium et regnum; sed idem est.

Nam ab eis regitur sed his, i.e. per hoc, ut intelligas, sacerdotium per *ius naturale*, id est *divinum*, mundum regere,

et regnum per *mores*, id est per *ius gentium* et *civile* idem facere ..."

Das positive Recht rechtfertigt sowohl als internationales Privatrecht als auch als *ius canonicum*, - quod ab hominibus, quamvis tamen deo inspirante - das Abweichen von den Rechtssätzen des *ius naturale divinum*, die, soweit sie über das *ius divinum positivum* hinausgehen, nur *demonstrationes* sind.

Stephan von Tournay zitiert die gängigen Naturrechtsdefinitionen ohne sie mit dem System seiner Rechtslehre in Zusammenhang zu bringen:

"Et notandum, *ius naturale* quatuor modis dici.

- a) Dicitur enim *ius naturale*, quod ab ipsa natura est introductum et non solum homini, sed etiam ceteris animalibus insitum, a quo descendit maris et feminae coniunctio, liberorum procreatio et educatio.
- b) Dicitur et *ius naturale ius gentium*, quod ab humana solum natura, quasi cum ea incipiens traxit exordium.
- c) *Ius etiam divinum* dicitur *naturale*, quod summa natura nostra, id est deus nos docuit et per legem et per prophetas et evangelium suum nobis obtulit.
- d) Dicitur etiam *ius naturale* quod simul comprehendit *humanum* et *divinum* et illud, quod a natura omnibus est animalibus insitum. Et secundum hac ultimam acceptionem ponit: *naturali iure*, id est *divino*, et *illo alio primitivo*.
- e) Vel si quintam *iuris naturalis* acceptionem non abhorreas, intellige, hic dici

ius naturale, quod hominibus tantum et non aliis animalibus a natura est insitum, scil. ad faciendum bonum, vitandumque contrarium. Quae quasi pars divini iuris est. " (257)

Diese 5. und letzte Definition, die Stephan von Tournay, wenn auch weitgehend mit dem *ius divinum positivum* identifiziert, in sein Rechtssystem einbezogen hat, ist deutlich von den vier anderen abgehoben.

Die drei ersten Definitionen entsprechen dem bekannten Aufbau der Naturrechte, des allgemeinen, auch animalischen Naturrechts, des spezifisch menschlichen Naturrechts (*ius gentium seu ius naturale rationale*), und des göttlichen Naturrechts, *ius naturale divinum*.

Der Schwierigkeit der inhaltlichen Identität dieses *ius naturale divinum* mit dem *ius divinum positivum* versucht Stephan von Tournay dadurch zu begegnen, daß er dieses *ius divinum naturale* in seinen objektiven und subjektiven Bestandteil trennt.

Seine 4. Definition gilt dem kosmischen Naturrecht, der *lex aeterna seu voluntas Dei*.

Als transzendentes Prinzip der *aequitas* umfaßt sie beide Rechtssysteme der natürlichen wie der positiven Rechte.

Als universales Rechtsprinzip des *ordo rerum* überbrückt sie bei Stephan von T. den Gegensatz zwischen göttlichen und menschlichen Rechtsbereichen innerhalb der *Ecclesia*.

"Omnes usque divinae, id est a deo per ministros suos factae vel de rebus divinis latae, natura, id est a deo, qui summa natura est, initium habent, vel a naturali aequitate non discrepant; humanae ab hominibus, vel de rebus humanis factae, moribus, consuetudine scripta vel non scripta ..." (258)

Der Papst steht über den *leges ecclesiastices* wie der Herrscher über den *leges civiles*.

Diese Phrase ist aus dem römischen Recht übernommen und wird nicht weiter ausgeführt. (259)

Sie deutet jedoch auch auf ein nominalistisches Rechtsverständnis bei Stephan v. T. hin, und bietet den Ansatzpunkt für eine politische Auswertung des augustinischen Dualismus der Rechtsbereiche, die bei Stephan v. T. erstmals nicht hierarchisch geordnet sind, sobald die betonte Einheit der *Ecclesia* als '*civitas Dei*' und *Christianitas* zerfällt.

Paucapalea (260) führt Gratians Ansichten über die *leges ecclesiasticas*, bzw. das *ius divinum* weiter aus.

Die Unterscheidungen sind hauptsächlich geschichtlich: er beschränkt seine Ausführungen auf das kirchliche Recht. Dieses umfaßt nach der zeitlichen Reihenfolge das Naturrecht, d. h. das *ius naturale divinum*, das Gewohnheitsrecht als spezifisch menschliches Naturrecht, die *mores populi Dei* (261), und das *ius scriptum*, die Dekrete und Canones (262).

"Sed quia ecclesiasticorum iurum aliud naturale, aliud scriptum, aliud consuetudinarium dicitur ...

Naturale ius, quod in lege est in evangelio continetur, quo prohibetur quisque alii inferre, quod sibi nolit fieri, et iubetur alii facere, quod vult sibi fieri, ab exordio rationalis creaturae coepit et inter omnia primatum obtinet; nullo enim variatur tempore, sed immutabile permanet.

Consuetudinis autem ius post naturalem legem exordium habuit, ex quo homines in unum convenientes coeperunt simul habitare, quod ex eo factum creditur tempore, ex quo Cain aedificasse civitatem legitur.

Quod cum propter hominum raritatem diluvio fere videatur extinctum postea tempore Nemroth immutatum sive reparatum potius ex (is) timatur, cum ipse una cum aliis coepit alios opprimere, alii propria imbellitate eorum coeperunt ditioni esse subditi ...

Sed et scriptae constitutionis origo ab institutionibus coepit, quas dominus Moysi dedit (263) ..."

Damit ist die geschichtsphilosophische Zweistaatenlehre Augustins wieder aufgegriffen: Das menschliche Naturrecht, *ius consuetudinis* seu *ius gentium* ist gegenüber dem ursprünglichen göttlichen Naturrecht durch die Sünde entstanden; es gehört der 'civitas mundi' Cains und Nemroths an.

Rolandus (264) führt zunächst wieder den augustinischen Dualismus auf; er knüpft seine Ausführungen an das Problem des Eigentums an: "Quicquid possidetur iure divino vel humano possidetur. Sed iure divino nichil ab aliquo possidetur, sed sunt omnia communia iuxta illud: Domini est terra et plenitudo eius."

Für das *ius naturale divinum* setzt Rolandus im nächsten Satz latent das *ius divinum positivum* der Kirche als Verband aller Gläubigen: "Vel: si quid ab aliquo possidetur, iustorum tantum debet esse possessio ..." - im Gegensatz zum *ius humanum positivum* id est *ius imperatorum*.

"Iure autem humano haereticos nichil vere possidere probantur. Imperatorum siquidem iure statutum est, ut quicumque a catholica unita et inventus fuerit

deviare, suarum rerum debeat omnimodam praescriptionem perferre ... " (265)

Rolandus versucht bereits das hierarchische Verhältnis der Naturrechtsstufen auf die positiven Rechtssysteme mit den dazugehörigen Rechtsbereichen zu übertragen.

Auch die Summa Coloniensis (266) versucht die natürliche und die positive Rechtsordnung zu vereinigen.

Sie unterscheidet zwischen ius divinum und ius humanum.

Letzteres besteht sowohl aus ius naturale, quod instinctu naturae apud omnes est, et quod natura omnia animalia docuit, wie aus ius positivum, welches wiederum das ius gentium, als internationales Privatrecht und das ius civile als positives Recht eines bestimmten Staatsverbandes umfaßt.

"Lex sacra seu lex divina dividitur in legem nature, legem littere, legem gratie que evangelium et scripta apostolorum complectitur et legem canonicum, in qua non solum apostolicorum set etiam orthodoxorum patrum scripta continentur. "

Die lex littere und lex gratie entspricht den Vorschriften des Alten und Neuen Testaments.

Zusammen mit der lex canonica sind sie positives göttliches Gesetz.

Die lex gratie und teilweise die lex littere sind aber zugleich göttliches Naturgesetz, quia vel ius divinum a summa natura que Deus est per legem et prophetas et evangelium humane cognitione oblatum; sie ist ebenso Teil der lex aeterna, id est voluntas Dei, die zugleich die animalische Stufe des Naturrechts, die der Verfasser der Summa Coloniensis zum ius humanum zählt, umfaßt:

"... vel quod ab ipsa natura non hominibus tantum vel etiam in omnibus animalibus plantatum. "

Dieses ius naturale divinum hat als Universale aller Moralvorschriften dem Menschen den Grundsatz ins Herz geschrieben: "Quod tibi non vis fieri, alteri non feceris, et quod vultis ut faciant vobis homines et vos eadem facite illis. "

Das ius naturale divinum steht daher über allen anderen Gesetzen:

"Ius naturale cetera sicut tempore, sic dignitate precedit: tempora, quia cum humana natura cepit: dignitate, quia cum cetera iura mutantur, illud immutabile permanet. "

Das ius naturale divinum ist aber nur insoweit unveränderlich, als es in den Heiligen Schriften, dem ius divinum positivum festgelegt ist, und - nach der

Unterscheidung Rufins - nur in seinen Geboten und Verboten, nicht in seinen Demonstrationen wie Freiheit und Gütergemeinschaft.

Damit hat auch der Verfasser der Summa Coloniensis die Naturrechtsordnung nominalistisch positiviert.

Ohne das mystische oder geschichtsphilosophische Verständnis verliert die Naturrechtsordnung ihren tieferen Sinn.

Dies ist hauptsächlich eine Folge der latent rationalistischen Naturrechtsauffassung des römischen Rechts.

Der Rechtspositivismus der frühen Kanonisten ist nur aus der Abwehr gegen die *religio naturalis* der römisch-rechtlichen Staatsphilosophie zu verstehen.

Die Summa Monacensis (267) beschäftigt sich hauptsächlich mit der auffälligsten Antinomie dieser nominalistischen und positivistischen Naturrechtslehre: das *ius naturale* lehrt natürliche Freiheit und Gleichheit aller Menschen sowie Gemeinsamkeit des Besitzes; das *ius gentium* und *civile* als positives Recht legitimiert Sklaverei und Eigentum.

"Videtur ergo iuri naturali derogatum per ius positivum."

Da das *ius naturale* positive Setzung Gottes, und nicht mehr essentiell mit der menschlichen Natur in ihrer geschichtlichen Situation nach dem Sündenfall verbunden ist, bleibt nur die Möglichkeit, das *ius naturale divinum* in mehr oder weniger rechtskräftige Bestandteile aufzulösen.

Der Verfasser der Summa Monacensis benutzt dazu dasselbe Schema wie Stephan von Tournay für das *ius divinum positivum*:

"... *ius naturale* consistit in preceptis et prohibitionibus, consiliis et permissionibus.

Verum est quod derogatur iuri naturali inquantum constat in permissionibus et consiliis;

inquantum constat in preceptis et prohibitionibus immobile permanet."

Der Verfasser schlägt jedoch noch eine andere Lösung dieses Problems vor:

"Eorum que acquiruntur quedam sunt propria quantum ad dominium, quedam quantum ad usum.

Deus enim nobis concessit usum, sibi retinens dominium; ..." (268)

In der Summa Monacensis wird das *ius naturale* andererseits rationalistisch definiert und in einem ontologischen System geordnet, das sowohl in seiner immanenten Begrenzung als auch in seinem Aufbau aristotelisch ist.

"Ius naturale quandoque vis cuilibet rei insita, qua regitur; unde superiora,

et inferiora, media dicuntur regi iure naturali, ut sol cursum perficere. Quandoque est vis animantibus insita qua trahuntur ad commiscendum, ... ad fetuum procreationem et educationem, quod pereque brutis et rationalibus convenit, homo enim sine ratione impetu nature, ad id trahitur. Quandoque est ratio cuilibet rationali insita, qua discernit quid faciendum quid non, ut: quod tibi non vis fieri, etc. Quandoque divinum ius naturale dicitur, quia originem trahit a naturali ratione." (269)

Die Rechtslehre der Dekretisten ist wie die der Glossatoren von zwei Faktoren bestimmt:

- a) der anthropologisch-mystischen Rechtsphilosophie, und
- b) den Rechtsbegriffen der römischen Staatsethik, sowie den positivistischen Rechtsbegriffen des Corpus Iuris Civilis.

Die Systeme unterscheiden sich nach ihrer universalistisch-dialektischen, oder nominalistischen und positivistischen Rechtsauffassung.

Die universalistisch-dialektischen Systeme vereinigen, wie schon ein Teil der theologischen Systeme der augustinischen Scholastik, die anthropologisch fundierte Naturrechtshierarchie der Mystik mit der geschichtsphilosophisch geordneten Hierarchie der positiven Rechte, die insoweit Naturrechte sind, als sie den Inhalt dieser, in der natura humana festgelegten Rechte präzisieren.

Der dreistufige Aufbau der positiven Rechte ist also dialektisch mit dem ebenfalls dreistufigen Aufbau der positiven Rechte verbunden.

Die nominalistisch-positivistischen Systeme reduzieren diese Rechtsordnung auf eine meist geschichtsphilosophisch verstandene Hierarchie, die naturrechtliche und positive Rechtselemente vermengt: Die *lex aeterna* seu *summa natura* setzt sowohl das positive *ius divinum*, als auch das positive *ius humanum*.

Zusammenfassend lassen sich folgende Grundzüge festlegen:

1. Die lex aeterna ist a) universales Ordnungsprinzip des *ordo rerum*, makro-kosmisches Naturrecht,
- b) das transzendente Rechtsprinzip der *aequitas* seu *iustitia*;

dieses wird in den vorwiegend universalistisch bestimmten Systemen häufig mit der *lex naturalis divina*, in den vorwiegend juristisch-positivistischen Systemen mit dem *ius divinum positivum* (*ecclesiasticum*) identifiziert,

2. Der *lex aeterna seu divina* wird das *ius humanum* gegenübergestellt, und zwar
- a) in den augustinish-universalistischen Systemen innerhalb der Hierarchie der von Gott ordinierten Naturrechte; dem *ius naturale divinum* das *ius naturale rationale seu humanum*;
 - b) in den juristisch-positivistischen Systemen innerhalb einer Hierarchie von ebenfalls göttlich ordinierten, positiven Rechtsordnungen, das *ius divinum positivum seu ecclesiasticum* dem *ius humanum positivum seu civile*.
3. Das 'Naturrecht' ist in den augustinishen Systemen subjektiv in den drei anthropologischen Schichten der menschlichen Natur festgelegt, und bildet so die Grundlage für eine hierarchische Ordnung der menschlichen Lebensbereiche; objektiv ist das Naturrecht auf den *status naturae humanae* ordiniert, wird dementsprechend geschichtsphilosophisch interpretiert, und bildet somit eine mystisch-ethische Aufstiegs- bzw. Reduktionsordnung der *anima rationalis*.

In den römisch-rechtlichen positivistischen Systemen werden die einzelnen Vorschriften dieses 'Naturrechts', soweit sie als positive ethische Grundsätze im Alten und Neuen Testament promulgiert sind, nach ihrer Rechtskraft eingeteilt; damit wird die entsprechende soziale Problematik übergangen.

V. Die Rechtslehre der Dekretalisten

Bei den Dekretalisten ist das Rechtssystem weitgehend auf die juristische und theologische Begründung des kanonischen Rechts und der kirchlichen Jurisdiktionsgewalt ausgerichtet.

Gottfried von Trani (270) stellt das **kanonische** Recht als positives Recht neben und über die Naturrechte, als durch die *malitia crescente hominum* notwendig gewordenen Zwang.

In diesem Sinne enthält das kanonische Recht positive Ausführungsanordnungen zur Wahrung der Inhalte des Naturrechts.

Gottfried von Trani konstituiert nur ein *ius naturale divinum in homine*; es ist mit dem Menschen geschaffen, und entspricht seiner Gottebenbildlichkeit.

"Postquam deus formavit hominem ad imaginem et similitudinem suam ... prodiit cum eo *ius naturale*. Illud enim inceptit ab exordio rationabilis creature.

Demum *lex vetus* data est per Moysen et prophetas; post modum translato sacerdotio *lex nova* successit.

Sed quia hominum crescente *malitia* effranata cupiditas quotidie nova litigia generabat ... Sancti patres decreta et constitutiones summi Pontificis ediderunt ut sub iuris regulis homines coactati discant honeste viverent.

Alterum non ledere, *ius suum* cuique tribuere, hec enim sunt precepta iuris." (271)

Die weiteren Ausführungen Gottfrieds befassen sich mit dem positiven kanonischen Recht, über dem absolutistisch der Gesetzgeber steht.

Die Rechts-Kaiser-Idee des politischen Neuplatonismus des römischen Kaiserreiches wird hier auf den Rechtsbereich des kanonischen Rechtes übertragen.

Trotzdem ist der Gesetzgeber des positiven Rechts an die Prinzipien des *ius naturale divinum* gebunden, wenn er auch im Einzelfalle das Recht hat sie zu interpretieren, da ja die Existenz des kanonischen Rechts mit der Notwendigkeit, das göttliche Naturrecht in positive Rechtssätze zu fassen, begründet ist. ... nam **Papa** est vicarius Jhesu Christi (272).

Durch die Einbeziehung des göttlichen Naturrechts ist latent eine Überordnung des *ius divinum positivum* und seines Rechtsbereiches über das *ius humanum positivum* und den civilen Rechtsbereich gegeben.

Dieses ist die rechtsphilosophische Begründung der augustinischen Idee, daß die Kirche die Aufgabe habe, das göttliche und natürliche Recht zu wahren, d.h. über die Moralität aller menschlichen Akte, auch in foro externo, zu richten.

Innocent IV. hat sich zwar nicht eigens mit dem Aufbau einer Rechtsordnung befaßt, seine Ansichten lassen sich jedoch aus den entsprechenden sozialen und politischen Theorien, die das Verhältnis der Rechtsbereiche betreffen, rekonstruieren:

Die *lex naturale commune*, que est commune omnibus animantibus, id quod natura omnia animalia docuit ist zwar nirgends erwähnt, aber als Grundlage der *natura humana* selbstverständlich vorausgesetzt.

Die nächste Stufe ist die *lex naturae humanae* und gilt pro omni rationabile creature. Ihr Grundprinzip ist: *alii non facere quod sibi non vult fieri*.

Entsprechend dieser Stufe des Naturrechts ist Privatbesitz eine gute und natürliche Einrichtung und gehört zu den natürlichen Rechten der Heiden sowohl wie der Christen:

"... ipse deus hec universa subiecit domino rationalis creature propter quam hec omnia fecerat ... et hec a principio seculi fuit comis.

Quousque usibus priorum parentum introductum est, quod aliqui aliqua et alii alia sibi appropriant:

nec fuit hoc malum imo bonum: quia naturale est res communis neglegi: et etiam comio discordiam parit; et fuerunt a principio cuiuscunque qui occupavit. Quia in nullius bonis erant nisi dei. Et ideo licebat cuilibet occupare quod occupatum non erat: sed ab aliis occupatum occupare non licebat. Quia fiebat contra legem naturae qua cuilibet iudicium est ut alii non faciat quod sibi non vult fieri." (273)

Daraus folgert Innocent IV:

"... quod dominia possessiones et iurisdictiones licite sine peccato possunt esse apud infideles hec enim non tamen pro fidei sed pro omni rationabili creatura facta sunt, ut est predictum ipse enim solem suum oriri facit super bonos et malos."

Diese von Gott gesetzte *lex naturae humanae* legitimiert jedoch nicht die Herrschaft über andere Menschen.

Die Sklaverei wurde durch das *ius gentium* (.s. positivum) und das *ius civile* eingeführt.

"... super homines autem quasi super servos nullus habuit dominium nisi de iure gentium vel civili.

Natura enim omnes homines liberi sunt."

Über der *lex naturae rationalae* steht das göttliche Naturrecht. Die *lex naturalis divina* wird jedoch mit der *lex divina positiva* identifiziert, wenn auch in umgekehrter Tendenz im Vergleich zu den frühen positivistischen Dekretisten.

Dies geschieht durch zwei Gedankenreihen:

1. Der kirchliche Gesetzgeber ist als *vicarius Christi dominus naturalis omnium rerum, de iure sed non de facto*, d. h. auf Grund des *ius naturale divinum*, nicht nach dem *ius divinum positivum*, dem kanonischen Recht.
2. Das positive göttliche Gesetz präzisiert den Inhalt des *ius naturale divinum* und gibt ihm seine aktuelle Rechtsverbindlichkeit.

Der Rechtsbereich der *lex divina positiva*, die Kirche, hat daher über die Befolgung des göttlichen und menschlichen Naturrechts und Sittengesetzes zu wachen.

Romana ecclesia pacem procurit subditorum.

"Cum Christus filius dei dum fuit in hoc seculo et etiam ab eterno dominus naturalis fuit, et de iure naturali in imperatores et quoscunque alios sententias depositionis ferre potuisset et damnationes et quascunque alias. Utpote in personas quas creaverat, et eadem ratione et vicarius eius potest hoc."

"... Quia in veritate domini est terra et plenitudo eius orbis terrarum et universi qui habitant in eo." (274)

Als *Vicarius Christi* hat der Papst auch über die Ungläubigen Hirtengewalt. Als Repräsentant des *ius divinum positivum* hat er 'de iure' Jurisdiktionsgewalt über sie, in Bezug auf die Wahrung der Vorschriften des Naturrechts, der natürlichen Sittlichkeit und Religion.

"Bene tamen credimus, quod Papa, qui est vicarius Jesu Christi, potestatem habet non tantum super christianos, sed super omnes infideles ... omnes tamen fideles quam infideles oves sunt Christi per creationem, licet non sint de ovili Ecclesiae.

Et sic per praedicta apparet, quod Papa super omnes iurisdictionem habet et potestatem de iure, licet non de facto.

Unde per potestatem quam habet Papa, credo quod si gentilis, qui non habet nisi legem naturae, contra legem naturae ageret, potest legitime punire per

Papam ...

idem dico si colant idola.

Naturale (.s. de iure divino naturale) enim est unum et solum deum creatorem colere et non creaturas." (275)

Auch bei Innocent IV. findet sich ein neuplatonisch-hierarchisches Verhältnis der Naturrechte und ihrer Rechtsbereiche zueinander.

Der Rechtsbereich der *lex naturalis commune* ist durch göttliche Setzung dem der *rationalis creatura* unterworfen, wie die *lex naturae humanae* oder *ratio-nalitas* die *lex naturalis commune* oder *sensualitas* umfaßt;

"... ipse deus hec universa subiecit dominio rationalis creature propter quam hec omnia fecerat."

Neben der Hierarchie der natürlichen Rechte steht die Hierarchie der positiven Rechte; beide sind im Sinne von universalem Prinzip und davon abhängiger Einzelschrift miteinander verbunden.

Wenn auch die Präzision der naturrechtlichen Prinzipien in positive Gesetze des *ius civile* et *ius gentium* erst durch die *malitia crescente* notwendig geworden ist, so sind doch natürliches und positives Recht nur verschiedene Erscheinungsformen desselben Rechtsprinzips.

Das positive Gesetz regiert *de facto* den Rechtsbereich, dessen Rechtsprinzip *de iure* die entsprechende Stufe des Naturrechts ist.

Terminologisch zeigt sich daher die Tendenz, auch das positive Recht zum Naturrecht zu machen.

Über dem Rechtsbereich des *ius naturae humanae* steht der Rechtsbereich des göttlichen Naturrechts, der die beiden unteren Bereiche - *de iure non de facto* - umfaßt.

"... quia in veritate domini est terra et plenitudo eius orbis terrarum et universi qui habitant in eo ..."

Der Christ bedarf zu seiner persönlichen Erlösung über das rationale Naturgesetz der bürgerlichen Tugenden hinaus des göttlichen, sowohl natürlichen als auch positiven Gesetzes, der *lex gratiae* des Evangelium mit der positiven Sakramentenordnung der Kirche.

Diese Momente führen schon latent zu einer *reductio* der unteren Stufen des Naturrechts durch die *lex naturalis divina* zum spiritualen Ziel des Einzelmenschen.

In der Werthierarchie sind die Rechtsbereiche des rationalen und göttlichen

Naturrechts durch die Gegensätze spirituale und corporale, bzw. res aeterna und res temporalis getrennt, natürlich mit eindeutiger Superiorität der ersten über die letzteren.

"Omnes enim sententia ad eternam rei memoriam est ferenda, quia perpetuo est servanda; et ius facit inter potestates spiritualiter." (276)

"... quia in spiritualibus prefertur naturale ius (.s. ius naturale divinum) positivo vel civili." (277)

Hostiensis (278) hat in seinem Rechtssystem römisch-rechtliche und hierarchisch-neuplatonische Elemente zu einer Art mystischer Rechtslehre, die er kanonisch nennt, vereinigt.

Im Unterschied zu seinen kanonistischen Vorgängern macht er die paulinische Geschichtsphilosophie wieder zum äußeren Rahmen seiner Rechtslehre.

I. Der geschichtsphilosophische Aufbau des Rechts

Auch Hostiensis macht die, seit Gratian übliche Unterscheidung zwischen dem Komplex der natürlichen und dem der positiven Rechte.

Die Gesetze sind nach der Zeit ihrer Promulgation in das dreiteilige Schema der mittelalterlichen Geschichtsphilosophie geordnet, woraus sich notwendig ein hierarchischer Bezug der Rechtsstufen aufeinander ergibt, indem jede Stufe auf der nächstunteren aufbaut, diese weiterführt zur Vollendung in der lex gratiae, und sie damit überholt.

In der Zeit des Naturrechts lebten die Menschen, abgesehen vom ius naturale commune, das sie mit den Tieren gemeinsam hatten nach dem ius naturale rationale (seu ius naturale specificum humane), vor dem Sündenfall in Gütergemeinschaft.

Die corruptio naturae humanae bedingte dann die Einführung des Privateigentums innerhalb der naturrechtlichen Ordnung.

Dieses rationale Naturrecht ist die Grundlage aller menschlichen positiven Gesetze.

Mit der Vermehrung der Menschen wurde die Einrichtung des ius gentium notwendig, das gewisse allgemein anerkannte Regeln für die Inbesitznahme eines Landes, Krieg und Sklaverei festlegte.

"Hi (homines) naturali lege et communi (quia erant eis omnia communia) vixerunt; et potest dici haec lex ius naturale, rationale, quod coepit ab exordio humanae naturae ...

et haec lex naturalis rationalis in duobus praeceptis consistebat.

'Quod tibi vis fieri mihi fac; quod non tibi, noli ...

Ex hac lege etiam procedit, quod nemo fiat locupletior cum alterius detrimento ... sed minus subtiliter considerant veritatem, cum de iure gentium qui fortior est, locupletior fiat ... Item et ex hac lege naturali rationali est coniunctio animorum matrimonialis ...

ex hac procedunt omnes leges humanae, rationabiliter promulgatae, et ideo de ipsis reddenda est ratio naturalis ... Sed et alia lege naturali communi omnibus animalibus usi sunt.

... His duabus legibus vixerunt homines, etiam post deiectionem a paradiso ... unde quamcumque terram calcaret pes alicuius sua erat; et sic concedebantur omnia occupanti ...

Multiplicato tamen generi humano, de iure sive lege gentium naturali lege rationali inventa regiones distinctae sunt, bella orta, et servitutes sequuntur et obligationes inductae ...

quod ex illo tempore factum creditur, quo Cain civitatem aedificasse legitur; sed cum in diluvio propter raritatem hominum pene videretur extinctum, postea tempore Nemroth reparatum fuit ...

licet autem ius gentium has obligationes induxerit non tamen nomina, nec actiones imo a iure civili postea inducto processerunt. " (279)

Hostiensis findet also für die Zeit vor dem mosaischen Gesetz drei Rechtsformen, von denen zwei der Hierarchie der Naturrechte und eine den positiven Rechten angehört.

Die wachsende Verderbtheit der Menschen machte dann eine klare Formulierung des Naturgesetzes, d. h. des ius naturae humanae corruptae im Dekalog und in den Lehren der Propheten notwendig.

In diesem Zeitalter des mosaischen Gesetzes wurde auch das positive staatliche Gesetz eingeführt, dessen Vorstufe das ius gentium ist; wie dieses ist es auf die rationale Natur des Menschen zurückzuführen.

"Sic tempore ante legem Mosaicam, fuerunt tres leges, scilicet naturalis communis. Item naturalis rationalis, quae nihil aliud videtur quam naturalis ratio, item iures gentium.

Sed delictis et peccatis hominum multiplicatis et augmentatis super terram, necesse fuit populo dare legem, qua regeratur:

sique data fuit lex Mosaica ... mox et Prophetica ... ex quibus constat vetus

testamentum.

Item Phoroneus rex primo legem instituit ... "

Hostiensis schaltet hier einen historischen Überblick über die zivile Gesetzgebung und die entsprechenden Rechtssammlungen ein. Er erwähnt das 12-Tafel-Gesetz, die gesetzgebenden Gewalten bei den Römern; *senatus consulta*, *plebiscita*, *responsa prudentium*, *edicta praetorum*, sowie die Übertragung der gesetzgebenden Gewalt auf den Kaiser.

"... et qualiter potestas condendi legem fuit translata in principem ... "

Er stützt sich dabei auf die entsprechenden Ausführungen über die Entstehung der Gesetze in den Institutionen. (280)

"Sic eodem tempore sub lege tres leges emanarunt, id est Mosaica, item Prophetica et civiles."

In der Zeit seit der Ankunft Christi, der tempus gratiae kommt dazu das evangelische Gesetz und die dicta der Apostel und Kirchenväter.

"Jesus vero nato, advenit tempus gratiae, quo data est primo lex Evangelica ... Secundo Apostolica et dicta sanctorum Patrum ... ex quibus constat novum testamentum.

Dem göttlichen Naturgesetz des Neuen Testamentes entspricht das positive kanonische Recht, welches zugleich göttliches und menschliches, bzw. natürliches und positives Recht umfaßt.

"... Sic tempore gratiae tres leges processerunt, scilicet Evangelica, Item Apostolica Item Canonica.

Habes igitur IX leges et tria tempora ... Sed et haec omnia lex canonica, imo et omne ius comprehendit, sive sit divinum sive humanum, publicum vel privatum." (281)

Die lex canonica geht im Gegensatz zum *ius gentium* und den *leges civiles* die dem menschlichen Naturrecht entsprechen, aus dem göttlichen Naturrecht hervor; ihr Gegenstand sind sowohl die *spiritualia* als auch *diutemporalia* der Kirche.

Zusammengefaßt findet sich also auf der Seite der Naturrechte das *ius naturale commune*, das *ius naturale rationale seu ius naturae humanae (corruptae)*, und das *ius naturale divinum, quod in lege et evangelio continetur*; auf der Seite der positiven Rechte das *ius gentium et civile*, welches aus dem rationalen Naturrecht und das *ius canonicum*, welches aus dem göttlichen Natur-

recht hervorgeht.

2. Die Rechtsbereiche der Naturrechte sind ebenso wie diese hierarchisch aufgebaut.

Die Erde mit allen Kreaturen hat Gott dem Menschen unterstellt, beide Bereiche unterstehen wiederum Gott als ihrem Schöpfer.

"Et quidem in veritate domini est terra ... ipse enim deus est creator omnium et universorum.

et hec omnia subiecit dominio rationale creature, propterquam hoc omnia fecerat. (282)

Den positiven Rechten, ius civile und ius canonicum entsprechen als Rechtsbereiche regnum und sacerdotium, mit ihrer zivilen und kirchlichen Gerichtsbarkeit.

Beide Rechtssysteme und Bereiche sind von Gott innerhalb des ordo rerum ordniert: "Omnis enim iurisdictio, omnis potestas a Deo et spiritualis videtur." (283)

Dementsprechend definiert Hostiensis den Naturbegriff:

- a) als natura naturans id est Deus
- b) als natura naturata seu naturalis dei ordinatio,
- c) als die natura rerum
- d) als die naturalis ratio als natura homini.

3. Das Verhältnis der leges naturales zu den leges positivae

a) Die positiven Gesetze präzisieren und formulieren den Inhalt des **Naturrechts**, und bestimmen die rechtliche Organisation des zugehörigen Rechtsbereiches; das Naturrecht ist das Universale der einzelnen Rechtsvorschriften, insofern sind die beiden Rechtssysteme dialektisch miteinander verbunden. Andererseits sind die Rechtsverhältnisse die 'de iure' in den Naturrechten begründet liegen nicht unbedingt 'de facto' durch das positive Recht legitimiert: "Quod papa super omnes habet potestatem et iurisdictionem de iure (.s. divino), licet non de facto." (284)

b) Die leges naturales als göttliche Rechtsordnung betreffen die spiritualia, bzw. das spirituelle Wesen der Dinge, ihre metaphysischen Grundlagen, die leges positivae, die temporalia.

Das ius canonicum ist sowohl vom göttlichen als auch vom menschlichen Naturrecht abhängiges, positives Recht, (da die Naturrechte hierarchisch angeordnet sind, steht das ius naturale divinum meist für beide Stufen).

Sein Gegenstand ist daher sowohl das ius divinum positivum, das Sakramentsrecht, als auch das ius humanum ecclesiasticum als positives Genossenschaftsrecht der kirchlichen Organisation.

Terminologisch wird jedoch der Inhalt des kanonischen Rechts allgemein zu den spiritualia gezählt.

Zu den causae spirituales, primär als ius divinum naturale gehört alles, was das salus animae betrifft und im göttlichen Naturrecht des Alten und Neuen Testamentes festgelegt ist, z.B. das Eherecht;

zu den causae spirituales, sekundär als menschliches Recht gehört die äußere Organisation der Kirche, ihr weltlicher Besitz, Zehnten usw.

4. Das Verhältnis der Kirche und des Papstes zur Hierarchie der Naturrechte

Hierzu ist zunächst eine genaue Analyse des Begriffes 'göttliches Recht' notwendig. Es gibt

1. das ius naturae Divinae als essentia Dei, welches sowohl die spirituelle als auch die rechtliche Seite der Sakramentsordnung umfaßt; es ist mit dem ius divinum positivum der Offenbarung wesentlich identisch;

2. das ius naturale divinum, als id quod in lege et evangelio continetur, das im Gegensatz zum ius naturae Divinae von der menschlichen ratio erfaßt werden kann und im Menschen der imago entspricht.

Dieses ius naturale divinum ist ethisch verstanden, es entspricht inhaltlich, aber nicht wesentlich dem ius divinum positivum der Offenbarung.

3. Das ius divinum positivum, dessen irdischer Repräsentant der Papst als vicarius Christi ist, umfaßt also das formell fixierte Recht der christlichen Ethik und der Sakramentsordnung, sowie das ius ecclesiasticum der irdischen äußeren Ordnung der Kirche und untersteht so der potestas iurisdictionis papae in foro interno et externo ecclesiae.

Es umfaßt aber auch das Mysterium der Offenbarung, das durch die potestas ordinis des Priestertums den Gläubigen übermittelt wird. Die lex gratiae wird also in der Kanonistik zu vorwiegend positivem Recht.

Aus diesen inhaltlich und terminologisch in der kanonistischen Literatur kaum unterschiedenen, aber sehr verschiedenen Aspekten der Rechtsbegriffe mangelt dem Verständnis für ihre innere Dialektik und unkritischer Kombination ihrer

freilich sehr dürftigen und vagen Definitionen durch weltanschaulich voreingenommene Interpretatoren von protestantischer und altkatholischer Seite, ist die Legende von der theoretischen Begründung eines päpstlichen Absolutismus und Theokratismus durch die Kanonisten entstanden. (285)

Aus der Vieldeutigkeit des Terminus ius naturale seu divinum erklärt sich z.B. auch die Manifestation, daß die Konstitutionen des Papstes über jeglichem Recht stehen.

"Papa de iure potest supra ius". (286)

"... rescriptum aliud secundum ius, aliud praeter ius; aliud contra ius ... Aliud praeter ius; et hoc similiter vim constitutionis habet ... nam et vix ferendum iugum a sancta Romana sede imponitur est taman humiliter tolerandum ...

Si quaeritur, an ratio reddi debeat, aut quaeritur de secretis divinis, et tunc non est respondendum; quia divinum consilium non est nimium alte sapiendi corde diiudicandum ...

Sed in talibus nihilominus potest princeps spiritualis de minima ratione magnam facere ... " (287)

"Plenitudine potestatis ... quod papa superest et preest omnibus ... ratione naturali sicut eius filius dei non solum praeter, sed et contra naturam humanam conceptus et incarnatus et natus est virgine, scil. concipiente et in momento deum verum et verum hominum plenum et perfectum in utero habente ... Sic iurisdictio sua quam relinquit Petro et successoribus praeter et contra naturam iurisditionis trahit ad se spiritualement quo nec inciderem in foro seculari" (288)

'Ius' bedeutet hier ius naturale divinum in ratione humana.

Über diesem Naturgesetz steht die positive Offenbarung, deren secreta divina die menschliche Vernunft nicht zu ergründen vermag.

Auf Grund seiner potestas ordinis ist der Papst wie jeder Priester Repräsentant dieses spiritualen Rechts der ius naturae Divinae. Dieser Faktor wird jedoch aus innerkirchlichen Gründen stets mit dem des römischen Jurisdiktionsprimats verbunden, da nur dieser die potentielle potestas ordinis als vicarius Christi zur potestas executionis aktualisiert.

Auf Grund seiner potestas iurisditionis steht der Papst nur über dem positiven (kanonischen) Recht. (289)

Zum positiven kanonischen Recht gehört z.B. das 'matrimonium spirituale', das ist die Verbindung eines Klerikers mit seiner Kirche; im Gegensatz zum

'matrimonium carnale', das zum natürlichen Recht (*ius naturale commune et ius naturale divinum*) gehört und allein durch göttliche Anordnung besteht, kann der Papst über das matrimonium spirituale im Einzelfalle nach Gutdünken bestimmen.

"... dici potest, quod matrimonium spirituale, quo quis magis ligatur uni ecclesiae, vel uni dignitati, quam alii ex constitutione ecclesiae pendet ... sed matrimonium carnale ex constitutione divina: ... Potest igitur in primo Papa constituere, quicquid placet, non sic in secundo ..."

Ebenso kann der Papst nur von den positiven, nicht von den natürlichen Rechten dispensieren. (290)

"Papa semper in omni casu et impedimento a iure humano sive positivo inducto dispensare potest.

Item et circa ius divinum; dum tamen praeceptum divinum seu Evangelicum, quo ad peccata mortalia non offendat ...

Sunt tamen casus in quibus non dispensat etiam Papa, .s. in homicidio voluntario ... (291)

Entsprechend der Hierarchie der Naturrechtsbereiche steht der Papst in seiner Eigenschaft als *vicarius Dei* über allen anderen Kreaturen, *de iure*, d.h. auf Grund der Hierarchie der Naturrechte, nicht *de facto*, auf Grund des positiven Rechts. (292)

"conditori canonum et creatoris vicario omnis subdita est creatura". (293)

Über die *iurisdictio papae in infidelibus* schließt sich Hostiensis in der 'Lectura' völlig den Ausführungen Innozenz IV. an:

Die Ungläubigen haben auf Grund ihrer *natura rationalis* Eigentum und Dominium. (294)

"Patet ex premissis, quod possessiones, dominia et iurisdictiones possunt esse sine peccato apud infideles.

Hec enim non tamen per fidelibus, sed per omni rationali creatura a deo sunt ordinate ...

Imo dicendum est: quod non licet sine causa iusta fidelibus nec etiam pape auferre infidelibus possessiones seu dominia vel iurisdictiones qua tenent: quia ipsa sine peccato possident. (295)

Das Verhältnis des Papstes zu den Ungläubigen bestimmt sich also aus dem *ius naturale divinum* über das *ius naturale humanum*, und zwar auf Grund des umgreifenden Inhalts des *ius divinum positivum* als *ius naturae Divinae*, dessen irdischer Repräsentant der Papst als *Vicarius Dei* ist.

Als solcher hat er über die Ungläubigen Hirtengewalt, da auch diese Geschöpfe

Gottes sind, und er hat die Pflicht über die Befolgung der Gebote der natürlichen Sittlichkeit und Religion, d.h. über das *ius naturale rationale* und das *ius naturale divinum* als ethischen Inhalt der Hl. Schrift bei den Ungläubigen zu richten. (296)

"Igitur per hanc potestatem quam habet papa dicendum est, quod si gentilis etsi non habeat legem nisi nature; si tamen contra ipsam legem nature faciat, licite per papam potest puniri.

... Ideo et omnes idolatras punire potest et debet naturale enim est; unum et solum deum colere, non creaturas." (297)

Auch der Missionszwang gegen die Ungläubigen wird nur auf Grund der natürlichen Rechte, nicht des positiven göttlichen Gesetzes (*lex gratiae*) legitimiert. (298)

"Licet etiam infideles ad fidem precise non cogantur: quia omnes sunt libero arbitrio relinquendi; et sola gratia dei in hac vocatione valet ... potest tamen papa mandare infidelibus quod in terris iurisdictionis sue evangelii predicatorum admittant.

Nam cum omnis creatura rationalis facta sit ad deum laudandum ... certum est quod si pagani predicatorum prohibeant predicare peccant et ideo a papa sunt puniendi."

An anderer Stelle (299) gebraucht Hostiensis für die Jurisdiktion des Papstes über die Ungläubigen de iure naturale die Begriffe *non spiritualiter sed temporaliter*:

"Et pagani et infideles non sunt subiecti spiritualiter ... nam temporaliter subsunt. Alii igitur quam subditis non potest quis legem imponere."

'Spiritualiter' heißt hier nach dem positiven göttlichen Gesetz als *lex gratiae* der Sakramentsordnung; das *temporaliter* wird damit automatisch als Bezeichnung eines Wertgrades der *lex naturalis divina* zugeordnet.

Auf der nächsttieferen Rechtsstufe, sowohl unter dem Gesichtspunkt des positiven staatlichen als auch des kanonischen Rechtes, wird dieses Begriffspaar umgekehrt gebraucht; die *spiritualia* zu den natürlichen, die *temporalia* zu den positiven Rechten gezählt ...

Diese Begriffe können also sowohl einen Wesens-, wie auch einen Wertunterschied bezeichnen.

Die Protektion des göttlichen und menschlichen Naturrechts durch den Rechtsbereich des positiven göttlichen Rechts in Bezug auf die natürliche Sittlichkeit und Religion, ist auch die einzige Rechtsgrundlage für einen 'gerechten Krieg'

als Moralkrieg, niemals aber als Religionskrieg der Kirche gegen die Ungläubigen. (300)

"In omnibus autem predictis casibus et in omnibus aliis in quibus licet pape aliquid mandare infidelibus et compellere sive punire, eos si non obediant, potest papa solus et non alius nisi de iure suo contemderet, bellum eis indidere et contra ipsos seculare brachium invocare."

Die positiven Rechte

1. Das Gewohnheitsrecht definiert Hostiensis (301) als 'usus rationabilis, competenti tempore formatus; nullo actu contrario interruptus; frequenti actu; seu contradictorio iudicio; vel quod non extet memoria inductus; usuque communi utentium comprobatus ... Omnia hec iura dicunt in iurisdictionibus, electionibus et similibus consuetudinem attendendam.

Et generaliter tibi trado; quod ubicunque ius deficit; semper tenenda est consuetudo, dummodo non sit iniqua."

In seiner Eigenschaft als usus rationabilis steht das Gewohnheitsrecht zwischen dem ius naturale rationale und dem ius positivum civile.

Wenn das positive Recht versagt, tritt das Gewohnheitsrecht als Reservat der ursprünglichen gesetzgebenden Gewalt des Volkes (302) in Aktion.

Die consuetudo bricht im Falle eines Defektes das ius civile, niemals aber die Naturrechte oder das positive göttliche Recht:

"... et generaliter ubicunque per ius expressum reprobatur; vel alia est iniqua puta contraria iuri divino seu publico, quodcunque sit illud non valet ... Hoc enim finaliter et breviter trado pro regula; quod quamvis consuetudo ius commune tollat ... numquam tamen necdum iuri divino preiudicare potest; sed nec publico quod consistit in sacris et sacerdotibus." (303)(304) (305)

Ebenso (306) wie über das Naturrecht hat die Kirche sekundär ein Aufsichtsrecht über die Moralität der consuetudo;

"(Consuetudo est) ius quoddam moribus institutum, quod pro lege accipitur, cum deficit lex ... ut tamen scias aliam consuetudinem rationabile fore, quae a iure comprobatur, et quam Romana ecclesia servat, et praecipit observari ... et generaliter, ubicunque per ius expressum reprobatur, vel quia est iniqua, quia contraria iuri naturali, id est divino, quod in lege et Evangelio continetur; vel si sit contra concilia, in his, quae ad fidem spectant, non

valet ... hoc potest intelligi, quod naturalia iura immutabilia permanent ... Vel quod non valet, si sit contraria iuri naturali, id est, naturae naturanti, id est Deo. "

2. Das ius gentium ist mit den ersten Staatsgründungen Cains und Nemroths entstanden. Es ist eine Folge der corruptio der menschlichen Natur und wird im Sinne der augustinischen Geschichtsphilosophie als zur civitas mundi gehörig bewertet.

Im System der positiven Rechte ist es ein Komplex von positiven Rechtsverhältnissen, die das ius civile formuliert.

Sein Inhalt liegt bei Hostiensis zwischen dem ius naturae corruptae humanae der Philosophie und dem positiven internationalen Privatrecht der römischen Rechtswissenschaft.

a) Das Privateigentum ist die erste Folge der corruptio naturae humanae (307) "... ipse enim deus est creator omnium et universorum. Et hec omnia subiecit dominio rationale creature.

... Hec igitur a principio fuerant communia quosque usibus primorum parentum introductum fuit, quod terrae dividerentur et limitarentur ac appropriarentur: ut unusquisque quod suum esset sciret, quod et de iure gentium introductum est ...

Nec fuit hoc malum: imo bonum, quia communia parit discordiam".

Das Privateigentum ist also eine Einrichtung des Naturrechts als ius naturae humanae corruptae seu ius gentium, die durch das ius civile legitimiert wird (308).

"... multis enim modis acquiritur iure naturali, iure gentium et iure civili ... Jure naturali per occupationem, ut in feris animalibus et aliis quae occupanti conceduntur ...

Item iure gentium, ut in his quae ab hostibus capimus. "

"... Hec autem possessio, quam quis corpore et animo suo adipiscitur, naturalis est ...

.s. de iure naturali gentium inducta vel approbata, non dico de iure primaevo communi omnibus animalibus ...

Haec autem possessio civilis dici potest scilicet approbatione ... imo est una (.s. possessio) inducta iure gentium et approbata a iure civili.

Illa tamen naturalis quam retineo animo, potest dici civilis, quam iuris civilis auctoritate tuetur, sicut dicitur actio civile. " (309)

b) Die Sklaverei ist im Gegensatz zum Privateigentum eine Einrichtung des *ius gentium* als positives, nicht als natürliches Recht. (310)

"Servitus est constitutio iuris gentium, qua quis contra naturam subiicitur dominio alieno ...

cum enim iure naturali omnes homines liberi nascerentur, non erat cognita libertas, cum servitus esset incognita ...

de iure enim naturali omnia communia erant; sed *ius gentium* et regna divisit et servitutes et obligationes induxit ...

Ius autem civile nomina obligationum et actiones induxit." (311) (312)

Hostiensis rechtfertigt ebenso wie Augustinus die Herrschaft eines Menschen über andere, und somit auch den Staat aus der Notwendigkeit die *iustitia* als äußere Rechtsordnung zu erzwingen, sowie aus der göttlichen Anordnung des *ordo rerum*. (313)

"Sed omnis potestas a deo est ordinata, unde et qui potestate resistit, dei ordinatione resistit ...

Super homines vero tanquam super servos nullus habuit dominium ante *ius gentium*.

Natura enim omnes homines liberi sunt ...

Sed quomodo ceperit nescio nisi forte, quia Deus dedit aliquem vel aliquod qui facerent *iustitiam* super delinquentes."

3. Das *ius civile* und *ius canonicum* seu *ecclesiasticum* behandelt Hostiensis nach den Prinzipien und in der Terminologie der römischen Rechtswissenschaft. Er faßt sie unter den Begriffen *ius positivum*, *ius scriptum* und *ius publicum*, id est ad utilitate publica zusammen.

Beide sind öffentliches Recht einer rechtlich organisierten Gemeinschaft. (314)

"Jura scripta. Hic sciendum est, quod *ius publicum authenticum* largo modo dicitur quodlibet *ius* in scriptis redactum: quia a publicis personis introductum, puta principibus, sanctis vel conciliis:

sed etiam dici potest *ius publicum* quaelibet constitutio municipalis vel episcopalis ...

Item quodlibet *ius utilitate publica* est largo modo: nam *reipublica* expedit, ne quis res sua male utatur ...

Item largo modo publice interest, quod quodlibet *ius* observetur."

Das *ius publicum humanum* seu *ius civile* ist

a) ad publica . autoritate et utilitate, ut fiscale, et huic non renunciatur ... item in omnibus his, in quibus iudex ex officio proprio motu procedit ... et ut

maleficia non remaneant impunita ...

Item ut ordo iudicarius observetur, sicut quod libellus offeratur ... et ut leges publicum statum respicientes serventur,
also das eigentliche Staatsrecht, sowie die Zivilprozeßordnung.

Das Ius publicum humanum kann

b) publicum autoritate, sed utilitate privatum sein. (315)

"... et hoc aut est inductum ob communem utilitate, et huic renunciari non potest expressim ...

Aut propter privatam, et tunc si favorable est, et proprium, renunciari potest."

Die Einteilung des ius positivum nach der utilitas einer größeren oder kleineren Einheit von Staatsbürgern mit entsprechender Stabilität des einzelnen Gesetzes ist auch das Ordnungsprinzip des kirchlichen Rechtssystems.

4. Das Ius canonicum nennt Hostiensis in Anlehnung an Ulpian (316) das öffentliche Recht im engeren Sinne (317).

"... sed tamen ius publicum specialiter et proprie dicitur illud quod consistit in sacris et sacerdotibus ... quod et specialiter divinum dicitur ... in publicum aliud divinum, aliud humanum.

Ius publicum divinum subdivitur quia aliud reale, sive temporale, aliud spirituale, aliud collegiatum, aliud personale; aliud publicum statum respiciens.

a) Ius publicum divinum spirituale ... aut consistit in divino cultu, puta feriis inductis ad honorem Dei, et huic renunciari non potest ...

Aut in divinis praeceptis, et huic etiam consuetudo non obstat ...,

Aut in conciliis generalibus et provincialibus, vel praeceptis seu prohibitionibus periculum animarum tangentibus; et huic renunciatur."

Dieses ius publicum divinum spirituale ist die positive Rechtsordnung der Ecclesia in ihrer ursprünglichen, weiteren Bedeutung als communitas omnium fidelium.

Mit dem ius naturae Divinae ist es die Grundlage für die iurisdictio in foro externo der Kirche.

Alle übrigen Inhalte des ius publicum divinum betreffen dagegen die Rechtsordnung der Kirche als genossenschaftliche Organisation der Kleriker, auf Grund ihrer potestas iurisdictionis in foro interno ecclesiae.

b) Ius publicum divinum reale aliud concessum ecclesiis, ne ipsarum res alienentur, ... et huic renunciare non potest, ...

Aliud consistit in hoc, ut immunitas ecclesiae servetur, nec huic renunciari potest etiam per episcopum ...

Aliud in hoc, ut debitus status ecclesiae generalis non immutetur ...

c) Ius autem publicum divinum, publicum statum (ecclesiae) recipiens est, quod persona idonea eligatur, et quod forma servetur, et quod episcopi testamenta exequantur, et similia, quibus renunciari non potest ... "

Diese beiden Kapitel des kanonischen Rechts betreffen die gesamte Jurisdiktionshierarchie der katholischen Kirche unter römischem Primat.

d) Ius vero publicum divinum collegiatum, aliud commune, id est universi collegio clericali generalis ecclesiae indultum, et huic etiam per iuramentum renunciari non potest expressim ...

Aliud singulare, ut singulari ecclesiae, vel collegio concessum, et huic aliquando expressim, alias per contrarium actum alias spacio X annorum ... renunciat.

e) Ius divinum publicum personale aliud ab honorem vel utilitatem dignitatis cui a persona dignitatem tenente, quatenus personam tangit, renunciari potest, sed superior vel ad querelam illorum, quorum alia interest vel ex officio restituit ...

Aliud ob personas singulares et huic indistincte renunciatur ...

Aliud ob personam singulare, cui personaliter indulgetur, et huic multo fortius renunciari potest. "

Die Übernahme der römischen Rechtsbegriffe durch die Kanonisten ist soweit sie über die Zivil- und Strafprozeßordnung hinausgeht, rein äußerlich und terminologisch, ohne inneren Zusammenhang mit ihrer eigentlichen Rechtsauffassung.

Weder das mittelalterliche 'Staatsrecht' noch ein Genossenschaftsrecht konnte, wenn nicht durch mystische und allegorische Interpretation mit dem nicht geschichtsphilosophisch und hierarchisch aufgebauten Rechtssystem des Corpus Iuris Civilis in Einklang gebracht werden.

5. Für das Verhältnis des Gesetzgebers zur transzendenten Rechtsidee oder lex aeterna, id est aequitas seu iustitia, übernimmt Hostiensis (318) die Rechts-Kaiser-Theorie des politischen Neuplatonismus im spätrömischen Reich.

a) Der römische Kaiser steht über dem positiven Recht und in mystischer Korrespondenz mit dem transzendenten Prinzip der iustitia als lex aeterna oder ordinis rerum; er konstituiert die iustitia in den positiven Gesetzen als aequitas und bürgt für ihre Durchführung im öffentlichen Leben. (319)

"Ex ore residentis in throno procedit gladius bis actus, quo instuimur rectas dare sententias et contra iusticiam nulli parcere sed unicuique quod suum est reddere." (320)

"Imperator autem potest auferre etiam acquisitum ius, sed forte non sine peccato." (321)

Dies hat nichts mit der spezifisch germanischen Idee des Gottesgnadentum und dem Karolingischen Reichsgedanken zu tun; der Rechts-Kaiser ist ausschließlich römisch-rechtlichen Ursprungs und bleibt für den Kanonisten Hostiensis eine leere Phrase.

b) Dasselbe gilt für die Übertragung dieser Formeln auf das Verhältnis des Papstes zum positiven Recht; dieses Verhältnis ist ausschließlich durch theologisch-mystische Spekulationen bestimmt.

"Legi nec subiacet ulli, quia princeps solutus est legibus. ff. de legi princeps. Hoc ideo quia nulli subest, nec ab alio iudicatur (... si sit catholicus papa non iudicat ullus) decet tamen ipsum iura servare." (322)

Inhaltlich gibt diese Formel nur die Forderung Bernhards von Clairvaux wieder, quod spiritualis homo a nemini iudicatur.

Die Hierarchie der Naturrechte

1. Die geschichtsphilosophische Begründung der potestas papae in infideles

Die diesbezüglichen Ausführungen zeigen deutlich die augustinischen und neuplatonischen Grundlagen der politischen Theorien des Hostiensis.

Diese Gedanken weichen wesentlich von der allgemeinen Auffassung der Kanonisten ab, die auch Hostiensis in Anlehnung an Innozenz IV. sowie als logische Konsequenz seiner Naturrechtslehre entwickelt hat.

Hostiensis merkt sie auch nur in einigen Sätzen als seine persönliche Meinung an.

Der Kern dieses Gedankenganges ist das bekannte Schema einer Naturrechtshierarchie mit geschichtsphilosophischer und mystisch-neuplatonischer Dynamik (326):

"Mihi tamen videtur quod in adventum christi omnis honor, omnis principatus, et omne dominium et iurisdictio de iure et ex iusta causa; et per illum qui supremam manum habet; nec errare potest, omni infideli subtracta fuerint; et ad fideles translate.

Quod hec iusta causa fuerit probatur Eccli. X. Regnum agente in gentem transfertur propter iniustitias et iniurias et contumelias et diversos alios dolos ... et hoc (s. factum sit) in persona Christi filii dei vivi; qui non solum sacerdos fuit, sed et rex ... usque et regni eius non erit fini unde et ipse dixit Matth. XXI. Auferetur a vobis regnum; et dabitur genti facienti fructus eius. Huius autem regni et sacerdotii principatum perpetuum commisit filius dei petro et successoribus eius ...

Unte constanter asserimus quod de iure infideles debent subiici fidelibus, non econtra ...

Concedimus tamen quod infideles qui dominium ecclesiae cognoscunt, sunt ab ecclesia tolerandi; quia nec ad fidem precise cogendi sunt.

... Tales etiam possunt habere possessiones et colonos Christianos, et etiam iurisdictionem ex tolerantia ecclesiae ...

Alios autem infideles qui nec potestatem ecclesiae romanae, nec dominium recognoscunt; nec ei obediunt indignos regno, principatu, iurisdictione et omni dominio iudicamus. "

Auf der Seite der Naturrechte wird das ius naturale humanum, que est commune omnis rationale creature, et secundum quod possessiones, dominia et iurisdictiones possunt esse etiam apud infidelse, der Zeit vor der Ankunft Christi zugeordnet; es wird dann in adventum Christi durch die lex naturae divinae, an der nur die Gläubigen teilhaben, überholt und zwar nicht nur im Sinne einer Ergänzung und Interpretation bei ordinierter Koexistenz beider Rechtsstufen, sondern einer völligen Absorption des ius naturae rationale in einer neuen Rechtsordnung, die einer neuen Struktur der natura corrupta numana in der possibilitas redemptionis entspricht.

De iure, scil. non de facto wird damit der Rechtsbereich des rationalen Naturrechts spiritualisiert und auf die höhere Stufe des göttlichen Naturrechts sublimiert.

Auf der Seite der positiven Rechte wird derselbe geschichtliche Vorgang durch einen anderen Gedankengang legitimiert; nämlich durch die augustinische Prämisse, daß das Haupt eines christlichen Staates Christus sei, und daß alle

übrigen Staatsgebilde als *civitas mundi* seit den Staatsgründungen Cains und Nemroths durch Unrecht und Gewalt entstanden seien, und mangels der Gerechtigkeit, id est der Befolgung des göttlichen Naturgesetzes keine Existenzberechtigung hätten.

Dieses ist freilich eine grobe Vereinfachung und Vermischung der augustinisch-platonischen Werthhierarchie mit den dualistischen Termini der augustinischen Geschichtsphilosophie, deren gegensätzliche Prinzipien nicht nur - wie es üblich war - positiviert, sondern auch in zeitlicher Aufeinanderfolge festgelegt wurden. (324)

Die Folgerungen, die Hostiensis 'de facto' aus dieser Position zieht, sind keineswegs auf einen größeren Machtanspruch der Kirche ausgerichtet, als ihn z. B. Thomas in dieser Frage vertritt: (325)

Die Kirche kann - *quamquam ius divinum, quod est ex gratia non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione* - auctoritate Dei den Verlust des Herrschaftsrechtes aussprechen, weil die Ungläubigen durch Schuld (*merito*) ihres Unglaubens verdienen, die Gewalt über die Gläubigen zu verlieren. Die Kirche kann auch dann so vorgehen, wenn ihr die Ungläubigen nicht temporaliter unterstehen, obwohl sie es um Ärgernis zu vermeiden nicht tut.

Die Erwägungen des Hostiensis über das Verhältnis der Gläubigen zu den Ungläubigen außerhalb des ehemaligen römischen Herrschaftsbereiches waren im 13. Jahrhundert rein theoretisch, wurden aber im 16. Jahrhundert mit der Entdeckung neuer Kolonialgebiete in der koloniaethischen Diskussion der spanischen Spätscholastik zum Hauptargument der Regierungspartei gegen die dominikanischen Missionare. (326)

2. Die neuplatonisch-hierarchische Anordnung der Naturrechte als Grundlage für die plenitudo potestatis, id est potestas ordinata papae. (327)

"*Plenitudine potestatis hoc satis patet ex vi locutionis: quod papa superest et preest omnibus ... et hanc maioritatem: potestatem et auctoritatem summam et excellentem in omnibus: et per omnia: pro omnibus et super omnibus christianis totius mundi indistincte sibi datam concedo ...*

Primo ratione ordinis scripture etiam legis humane ... priores eum et maiores inferioribus proponuntur ...

Secunde ratione subiecti .s. anime, que omnibus rebus humanis preponenda est ...

et in quanto quis melioribus: et maioribus preest, tanto imperio maior et ho-

nestior est ...

Imo et ex hac sequitur quod omnia temporalia subsint, nam anima facta est ad servitutem dei; cetera omnia ad servitutem animae ...

Sic per quidam consequentiam qui habet regere animas non est omnino exclusus ab his, quae subiecta sunt animabus.

Et qui habet maius etiam habet quod minus ...

Tertio ratione naturali sicut eius filius dei non solum preter, sed et contra naturam humanam conceptus et incarnatus et natus est virgine .s. concipiente et in momento deum verum et verum hominem plenum et perfectum in utero habente ...

Octavo ex vi fidei orthodoxe sic enim ponere duo principalia hereticum est. Sic ponere duos vicarios generales et sibi equales in terris hereticum videtur quo ad ius pertinet.

Ne ergo videaris heresiarcha iuris hec sit fides tua catholica, quod sicut unus deus est immutabile ... sic et es unus vicarius suus generale in terris cui omnes angeli id est homines debent esse subjecti et ei in omnibus obedire; cuius navis stabilis est et immutabilis ...

et hoc in superioribus iuribus evidentius comprobatur.

Sic etiam superiori convenit inferior hierarchia; quando omnes homines vicario in terris sicut in celis deo omnes angeli serviunt, obediunt et intendunt.

Quando vero superbiunt et resisterunt; turbatur inferior et offenditur superior hierarchia. "

Die irdische Hierarchie unter dem Prinzipat des Papstes ist zugleich Abbild und Vorstufe der Himmlischen; ecclesia militans imago ecclesiae triumphantis; sie ist die ordinierte Gemeinschaft aller Gläubigen.

Dieses aus Dionysius Areopagita übernommene Bild ist für den Kirchenbegriff der augustinischen Scholastik typisch geworden (328).

Die Rechtsstruktur der Ecclesia militans entspricht der natura humana mit ihrer irdischen und transzendenten Bestimmung, und ihre entsprechenden Rechtsbereiche (regnum und sacerdotium, mit den Repräsentanten imperator und papa) sind de iure, d.h. in der Hierarchie des ordo rerum mit aufsteigender dignitas auctoritas et maioritas ordniert, in der Weise, daß jede Stufe auch die komplexeren Funktionen der nächsttieferen umfaßt; qui habet maius etiam habet quod minus.

Der mystisch-geschichtsphilosophische Hintergrund der kanonistischen Rechtslehre zeigt sich noch deutlicher bei dem Schüler des Hostiensis: Guillelmus Durantis, dem Speculator. (329)

Typisch sind die seit Bernhard üblichen biblischen und meist hochpoetischen Gleichnisse, die er verwendet, um die Würde der Kirche zu umschreiben.

"De throno Dei procedunt fulgura, et voces atque tonitura, in circuitu eius die ac nocte clamant animalia senas alas habentia. Hae legitur in Apocalypsi ... Sane thronus Dei ecclesia est, a qua procedunt fulgura miraculorum, voces mandatorum et suasionum, atque tonitura comminationum ...

... Quae siquidem animalia senas habent alas. Per sex alas sex leges intellige. Prima est lex Naturalis, secunda Mosaica, tertia Prophetica, quarta Evangelica, quinta Apostolica, sexta Canonica.

Guillemus Durantis beschränkt sich damit primär auf die Betrachtung der Naturrechtshierarchie. Diese wird durch die entsprechende positive Gesetzgebung interpretiert.

"Primam Deus concessit homini in prima eius creatione ... iuxta illud: Fecit Deus hominem, et inspiravit in eum spiraculum vitae; legem .s. naturalem.

Unde Apostolus: Sunt qui habent legem Dei scriptam in cordibus suis. Cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis sunt, faciunt, ipsi sibi sunt lex ...

Verum diaboli invidia succrescente post peccatum, confusa est in homine lex naturae; quia pondere distortiae malitiae depressa est rectitudo iustitiae, et erroris caligine offuscatur lumen iustitiae ...

Ut autem ex hac confusione aliquantis per infirmitas nostra consurgeret miserator Deus illam coadiuvans ...

vivendi legem quam a seculo in hominis corde scripserat, litteris per Moysen expressit decemque preceptis conclusit ...

quam legem veterem seu Mosaicam nuncupamus ... et etiam legis Decalogus appellatur ...

Nam cum Mosaica usuras ab alienigenis sineret exigi ... profecto talis permissionis usum lex dissuadet prophetica, dicens eum fore in tabernaculo Dei mansurum, qui pecuniam suam non dedit ad usuras, et munera, etc. ...

Sed quoniam, ut ait Apostolus ad Hebraeos 7. Lex neminem ad perfectum adduxit,

Evangelium autem saluplentudo temporis misit Deus filium suum legislatorem, per quem nobis statuit legem vitae, legem quidem immaculatam, animas convertentem, quam felici vocabulo Evangelicam appellamus ...

Huic vero lex accesserit Apostolica, illam modificans in quibusdam.

Nam quod indulget Dominus, de perfectionis consilio vertat Apostolus ...

et alii Dominus non praecipit in spiritu Dei, Apostolus fideliter consuluit, ut

ibi: De virginibus praeceptum non habeo, consilium autem do, bonum est si sic permanserit ...

Denique ecclesia Deo auctore crescente, gradibus ac ordinibus rite in ea dispositis cum ad eos decernendos, clericorumque lites dirimendas lex non sufficeret Evangelica ...

tam ab Apostolis quam eorum vicariis per temporum curricula statuta plura sunt edita ... quae generali vocabulo Canones appellantur." (330)

Das kanonische Recht ist also nur positives Genossenschaftsrecht der ecclesia clericorum.

Die Differenzierung der lex mosaica et prophetica, sowie der lex evangelica et apostolica ist von Hostiensis übernommen und ohne tiefere Bedeutung.

Die Rechtslehre des Guillemus Durantis zeigt damit das übliche Schema der geschichtsphilosophisch verstandenen Naturrechtshierarchie.

In der Auffassung des positiven staatlichen Rechts zeigt sich bei Guillemus Durantis noch deutlicher als bei Hostiensis die durch das römische Recht überlieferte, neuplatonische Rechts-Kaiser-Theorie:

"Et iura sunt divinitus per ora principum promulgata ... Quia Deus imperium ad hoc de caelo constituit." (331)

Die Rechtslehre der Dekretalisten, besonders die des Hostiensis hat die Dialektik zwischen der neuplatonisch-mystisch aufgebauten Hierarchie der natürlichen Rechte und der geschichtsphilosophisch verstandenen Hierarchie der positiven Rechte und Rechtsbereiche mit größter Konsequenz durchgeführt; ihre Konsequenzen sind für alle Gebiete des ius publicum maßgebend.

Nur eine einseitige Betrachtung dieses kompliziert gelagerten Systems mit den, an den geschichtlichen und philosophischen Grundlagen des abendländischen Denkens entwickelten, aber in sich logischen und geschlossenen Gedankengängen, kann hier 'theokratische' Politik und päpstliche Machtinteressen sehen.

Diese Gedankengänge leben aus dem universalistischen und dialektischen scholastischen Denken, der platonischen Ideenlehre und dem christlich-geschichtlichen Weltbild.

VI. Die thomistische Rechtslehre

Sie soll hier, da sie hinlänglich interpretiert ist, nur in ihren Grundzügen und ihrem charakteristischen Abweichen von der augustinisch-neuplatonischen Rechtslehre skizziert werden.

Die Rechtslehre des Thomas von Aquin ist die Konsequenz seiner Essenzethik. Die metaphysische Grundlage für seine Rechts- und Staatsphilosophie ist der Stufenbau des *ordo rerum*, mit konregionaler Konkretion der Arten und kon-naturaler Existenzweise und Gesetzgebundenheit innerhalb der ontologischen Schichten als Rechtsbereiche, denen wiederum eine Hierarchie von Werten und Zielen entspricht, die aber nach den aristotelischen Antinomien *destructio* und *generatio* voneinander getrennt sind, mit konstanter Realität und Dignität der einzelnen Schichten.

Thomas hat in der *Prima Secundae*, im Tractat 'De Legibus' seine Rechtslehre als metaphysische Struktur seiner Ethik entwickelt.

1. Die lex aeterna ist zugleich, wie bei den Kanonisten *lex naturae divinae*. Im Anschluß an Augustin (332) nimmt Thomas die *lex aeterna* in sein System herein.

"*Ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem.*" (333)

Die Praeexistenz der Dinge in Gott ermöglicht die Ewigkeit dieses Gesetzes (334); die *promulgatio* ist gewahrt durch das Inwohnen des Gesetzes im *logos*, während von seiten der Geschöpfe die *promulgatio* nicht ewig sein kann. (335) Gott allein ist sein Gesetz und sein Zweck selbst: *lex naturae Dei*. (336)

Die *lex aeterna* ist, sofern nach ihr alles geschaffen ist, Idee (*exemplar*, *idea*) oder Plan (*ars*); sofern sie alles leitet, Gesetz (337), und als solches die verbindende Einheit der mannigfaltigen Dinge (338), das *regulans* in *regulato*.

Das menschliche Bewußtsein ergreift das ewige Gesetz nur in seinen Irradiationen, nicht in seiner Essenz. Jede Einzelwahrheit ist eine solche Ausstrahlung des *logos*.

Von der Gesamtwahrheit als ordnendem Weltplan sind die gemeinsamen Prinzipien der *lex naturalis* fester Bestand des menschlichen Geistes (339).

"*Cum (ergo) lex aeterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est, quod omnes rationes gubernationis, quae sunt in inferioribus gubernantibus, a lege aeterna deriventur.*" (340), d. h. alle Gesetze leiten sich, soweit sie an

der *ratio recta* teilhaben vom ewigen Gesetz ab. (341)

Sogar das ungerechte menschliche Gesetz steht zu ihm in Beziehung, sofern es von einer gottgewollten, also im ewigen Gesetz einbegriffenen Macht ausgeht. (342)

Der Mensch ist einerseits Geschöpf und hat als solches mit jedem Seienden Anteil am ewigen Gesetz *per actionis et passionis modum*, weil alles Geschaffene eine natürliche Neigung hat zu dem, was dem ewigen Gesetz gemäß ist; andererseits ist er vernünftig und nimmt *per modum cognitionis* am ewigen Gesetz teil.

In dieser Form ist die *lex aeterna* bei Thomas nicht mehr genau dasselbe wie bei Augustinus. Sie ist der göttliche Weltplan, welcher die Wirksamkeit aller Geschöpfe bestimmt und kommt in dieser Fassung dem stoischen '*nomos*' näher, als in der theologisch-konkreten bei Augustin.

Dieser gebraucht den Begriff des ewigen Gesetzes auch da, wo Thomas seiner durchgebildeteren Lehre nach vom natürlichen oder vom göttlichen Gesetz sprechen würde. (343)

2. Die *lex naturalis*

Die Form, in der die Menschen als Vernunftgeschöpfe die *lex aeterna* auffassen, heißt *lex naturalis*.

Diese ist das natürliche Sittengesetz als *participatio legis aeternae in rationali creatura*. (344)

Der Mensch kommt aber als freies Vernunftwesen nur zum Bewußtsein der Pflicht, des Sollens einer bestimmten Handlung, ohne sie darum ausführen zu müssen.

Die *lex naturalis* als natürliches Sittengesetz betrifft nur den Menschen, während bei der unvernünftigen Kreatur nur *per similitudinem* von einer *lex* die Rede sein kann. (345) (346)

Die Eigenart des Menschen als Doppelnatur aus Körper und Geist, sein Erkenntnisvermögen und seine Willensfreiheit machen ihn erst zur *creatura susceptiva legis*.

Die psychische Daseinsform der *lex naturalis*

Das natürliche Sittengesetz ist *aliquid per rationem constitutum* (wie z. B. ein

Urteil). Wenn man *Habitus* als eine Qualität, eine Disposition zum Handeln definiert (*quo quis agit*) ist die *lex naturalis* ein Zustand, in dem ihre Vorschriften aktuell oder habituell vorhanden sind, wie auch die Prinzipien der spekulativen Vernunft nicht der *habitus principiorum* sondern die *principia, quorum est habitus* sind. (347)

Die immanente Erkenntnisfunktion der *lex naturalis* ist die praktische Vernunft oder synteresis.

Thomas konstatiert hier die funktionelle Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft. Die *Synteresis* umfaßt gewisse allgemeinste Vorschriften, die allen bekannt sind und die Bedeutung oberster Prinzipien haben.

Different ist dagegen die Materie der theoretischen und praktischen Vernunft. Beide gehen von an sich bekannten Prinzipien (*principia per se* oder *naturaliter nota*) aus.

Diese, mit dem menschlichen Wesen naturhaft verbundenen Prinzipien sind Voraussetzung aller Erkenntnis des Wahren und aller Vollbringung des Guten.

Aber die theoretische Vernunft hat das Notwendige zum Gegenstand, deshalb wohnt ihren Folgerungen dieselbe objektive Wahrheit und Richtigkeit (*veritas, rectitudo*) inne, wie den Prinzipien (*den communes conceptiones*).

Objekt oder Materie der praktischen Vernunft ist dagegen das Zufällige. *Ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanae*. Je weiter man von den Prinzipien in die Wirklichkeit hinuntersteigt, um so häufiger wird der *defectus*. Während bei der theoretischen Vernunft die *veritas* auch in den *propriae conclusiones* dieselbe bleibt, kann auf praktischem Gebiet der objektive Bestand der abgeleiteten wahren Norm eine andere *rectitudo* haben.

Damit charakterisiert Thomas das Verhältnis zwischen der Hierarchie der natürlichen und der Hierarchie der positiven Rechte, wie es auch die Kanonisten aufgefaßt haben.

Die allgemeinsten praktischen Prinzipien sind also absolut identisch nach *rectitudo* und *notitia*, sie sind überall gleich wahr und gleich bekannt.

Die besonderen Folgerungen sind wahr und bekannt *ut in pluribus*, haben aber die Möglichkeit des *defectus* an der objektiven Richtigkeit durch die verschiedene Konstellation der Umstände (*propter aliqua particularia impedimenta*). (348)

Zur Entdeckung der praktischen Vernunft ohne direkte göttliche Illumination kommt Thomas durch Analyse der immanenten *lex naturalis* in ihren drei

Schichten, entsprechend den drei ontologischen Stufen der empirischen Wirklichkeit:

1. Die ontologische Ordnung des substantiellen Bereichs, in der die Entelechie die natürliche Selbstvollendung und *conservatio sui* ist; hier ist das Naturgesetz des eigenen Seins sittliches Gebot, mit der ethischen Forderung der *perfectio des finis naturae*.

2. Im sinnlichen Bereich ist das Naturrecht: *quod natura omnia animalia docuit*.

Damit hat die Vitalsphäre in dem ontologischen Stufenbau eine gleichwertige Existenzberechtigung.

3. Im menschlichen Bereich ist die natürliche, aber nun erst freie sittliche Wesensvollendung die Verwirklichung der menschlichen Naturanlage als animal rationale et sociale.

Die entsprechenden konnaturalen Pflichten sind die intellektuelle und voluntative Wesensverwirklichung der *anima rationalis*, wozu die Gotteserkenntnis als Fundament der natürlichen Religion gehört, und zugleich die Gemeinschaftsaufgabe des Menschen als animal naturaliter sociale in der Verwirklichung des bonum commune.

Zum Inhalt der lex naturalis gehört alles, wozu der Mensch seiner Natur nach neigt (*ad legem naturae pertinet omne illud, ad quod homo inclinatur secundum suam naturam*).

Die Natur des Menschen ist seine Vernunft. Der Inhalt der thomistischen *lex naturalis* ist somit die Tugend als Naturgebot, wie in der römischen Ethik. Das oberste Gebot des natürlichen Gesetzes ist die Vorschrift das Gute zu tun und das Böse zu meiden. Das erste Prinzip der praktischen Vernunft ist die *ratio boni*. Bonum est quod omnia appetunt.

Der Ordnung der natürlichen Neigungen entspricht die Ordnung der Vorschriften des Naturgesetzes, die Gebote der Substantialität, Animalität und Rationalität.

Die Vernunft steht im Menschen der *natura communis cum animalibus* gegenüber: *natura contra rationem dividitur*. (349)

Das natürliche Gesetz ist somit die im Weltplan (*lex aeterna*) festgelegte Art, wie Natur und Vernunft im Menschen zusammenwirken sollen; es ist die von der Vernunft aufgefaßte ewige Norm, unter welcher der Mensch als Substanz, Gattungs- und Artwesen steht.

Die Definition, mit der Thomas jedes Gesetz zu umschließen sucht, ist:
 "Lex est quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo, qui curam
 communitatis habet, promulgata." (351)

Lex est aliquid rationis. Das Prinzip der menschlichen Handlungen ist die zweckgerichtete Vernunft. Das Gesetz als Richtschnur dieser Handlungen muß also zur ratio in Beziehung stehen. (351)

So haben die allgemeinen Sätze der praktischen Vernunft an sich schon die ratio legis. Da aber die praktische Vernunft als finis ultimus die Glückseligkeit hat, so muß sich das Gesetz dieser ordo beatitudinis einfügen, d. h. es muß vor dem Wohl des Einzelnen das der Gesamtheit und zwar des vollkommenen Staates anstreben.

Jedes Gesetz hat seine Kraft nur aus dieser Stellung im Zwecksystem. (352)
 Dies schließt nicht aus, daß sich diese Einordnung in Spezialvorschriften expliziert, die untergeordnete Zwecke verfolgen.

Das Wohl der Gesamtheit ist die Zweckursache, welche die Einzeltätigkeiten miteinander verknüpft. (353)

Aber auf das bonum commune kann nur die communitas selbst, oder ihr Repräsentant (gerens vicem totius multitudinis) hinordnen, denn: Ordinare in finem est eis, cuius est proprius ille finis. (354)

Letzte Bedingung einer lex ist, daß ihr Inhalt zum Bewußtsein derer komme, die durch sie geleitet werden sollen, d. h. sie bedarf der promulgatio. (355)

Das Verhältnis von Naturrecht und positivem Recht

Als Grundgesetz der menschlichen Natur muß die lex naturalis jeder positiven menschlichen Satzung zugrunde liegen.

Die Begriffe Recht und Gesetz sind bei Thomas praktisch gleichbedeutend. Die lex ist der meist schriftlich fixierte Plan, nach dem ein Gerechtes (ius) verwirklicht werden soll.

Die aus dem römischen Recht über Isidor und das kanonische Recht überkommene Dreiteilung des Rechts in ius naturale, ius gentium und ius civile hat Thomas übernommen.

Wesentlich ist zunächst der Gegensatz von natürlichem und positivem Recht. Thomas geht von der doppelten Art, wie eine gerechte Zuteilung, ein adae-

quatum alteri, zustande kommen kann, aus:

"... fit aliquid iustum dupliciter: uno modo ex ipsa natura rei, quae dicitur ius naturale; alio modo ex quodam condito inter homines, quod dicitur ius positivum." (356)

Etwas Gerechtes 'festzusetzen' nach Übereinkunft ist nur dort möglich, wo eine in Bezug auf das natürlich Gerechte indifferente Materie da ist (in his quae secundum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem iustitiam). (357)

Keine positive Satzung kann aber das Naturrecht aufheben; lex scripta, sicut non dat robur iuri naturali, ita nec potest eius robur minuere vel auferre, quia nec voluntas hominis potest eius robur minuere vel auferre, quia nec voluntas hominis potest immutare naturam. (358)

Das ius naturale ist und bleibt die erste Norm; was ihm im positiven Gesetz zuwiderläuft ist eine corruptio legis.

Gerecht ist etwas nur, sofern es der regula rationis gemäß ist. Die erste Norm der Vernunft ist aber die lex naturae. Jedes menschliche Gesetz hat demnach nur insoweit Rechtskraft, als es sich vom natürlichen Gesetz herleitet.

Diese Herleitung kann doppelt geschehen:

1. nach der Art, wie die Schlüsse aus den Prinzipien hervorgehen (sicut conclusiones ex principiis),
2. nach der Art, wie das Allgemeine im Konkreten dargestellt wird (determinationes quaedam aliquorum communium).

Beide Arten finden sich im menschlichen Gesetz, aber mit verschiedenem Geltungsanspruch. Denn während die Gesetze letzter Art reine Positionen sind, haben die ersteren einen Teil ihrer verbindlichen Kraft aus dem Naturgesetz. (359)

Thomas hat hiermit den augustinischen Gedanken zum System gemacht: "in temporali (lege) nihil est iustum atque legitimum, quod non ex hac aeterna homines sibi derivaverint." (360)

Unter ius gentium versteht Thomas jene positiven menschlichen Gesetze, welche notwendige Schlußfolgerungen aus dem natürlichen Gesetz enthalten (361); diese Folgerungen bleiben innerhalb des Naturrechts.

Das ius gentium ist also prinzipiell positiv, dem Inhalt nach dagegen naturrechtlich.

Es entspricht dem heutigen internationalen Privatrecht.

Die leges humanae

Die menschliche Vernunft muß von den obersten Prinzipien der praktischen Vernunft weiterschreiten bis zu den entferntesten Folgerungen und Anwendungen.

Et istae particulares dispositiones adinventae secundum rationem humanam dicuntur leges humanae. (362)

Das ewige Gesetz enthält alle einzelnen Direktiven menschlichen Handelns, die *lex naturalis* faßt dagegen nur die allgemeinsten Prinzipien und Regeln auf. Die Deduktion besonderer Normen ist die Aufgabe des Menschen. (363)

Diese sollen mit der *lex aeterna* übereinstimmen.

Da aber der Mensch inter res corruptibiles gestellt, und die praktische Vernunft nur auf das Einzelne und Zufällige gerichtet ist, können die menschlichen Gesetze nicht unfehlbar sein. (Thomas sagt nicht *natura humana corrupta*!)

Der Zweck des menschlichen Gesetzes ist die Aufrechterhaltung der Tugend und des Friedens (*pax*) der menschlichen Gesellschaft.

Die Bestimmung der näheren Qualitäten des positiven Gesetzes übernimmt Thomas ganz von Isidor. (364)

Die höhere Norm des menschlichen Gesetzes ist das natürliche und das göttliche Gesetz; sein Zweck ist die *utilitas hominum* und danach bemessen sich seine erforderlichen Eigenschaften: *religioni congruat, disciplinae conveniat, saluti proficiat.*

Es muß sittlich gut (*honestum*), gerecht (*iustum*), erfüllbar für die Untergebenen (*possibilis*) sein, wobei sowohl die allgemeine menschliche Natur, als auch die Volksindividualität zu berücksichtigen ist.

Die Richtung auf den Gesamtnutzen ergibt die Prädikate *necessaria utilis* etc. (365)

Für die Frage, ob die *lex humana* auch alle Laster verbieten muß, zitiert Thomas Augustinus; (366)

das Gesetz, welches einem Volk als einer politischen Genossenschaft gegeben wird, läßt mit Recht vieles hingehen (*permittere*) was gegen das göttliche Gesetz verstößt. (*Videtur mihi et legem istam, quae popula regendo scribitur, recte ista permittere et divinam providentiam vindicare*).

Damit hat Augustinus den antiken Gedanken des sittlichen Absolutismus des Staates aufgelöst, und den ersten Schritt zu einer christlichen Staatsphilosophie

getan. Dieses ist auch das entscheidende Moment, das zur Scheidung von natürlichen und positiven Rechten führt. (367)

Eine wichtige Frage ist ferner, wie weit das menschliche Gesetz in foro conscientiae verpflichtet.

Die gerechten Gesetze haben aus dem ewigen Gesetz, von dem sie sich herleiten auch die Kraft zu verpflichten.

Gerecht sind sie aber:

- a) ex fine, in der Hinordnung auf das bonum commune,
- b) ex autore, wenn der (legitime) Gesetzgeber sich in den Schranken der ihm anvertrauten Gewalt hält,
- c) ex forma, in der gerechten Verteilung der Lasten.

Dieses sind die Eigenschaften der leges legales. Wenn die Gesetze gegen eine jener Forderungen verstoßen, sind sie ungerecht und verpflichten nicht im Gewissen, außer wenn durch Widerstand gegen sie Ärgernis und Verwirrung gestiftet wird.

Verstößt das Gesetz aber gegen das bonum divinum, so darf man ihm unter keinen Umständen folgen. (368)

Die staatliche Ordnung überhaupt ist göttliche Anordnung (ordo potestatis divinitus concessus) (369), und kein menschlicher Vertrag).

Ein Vertrag als Verpflichtung ist aber, daß der einmal aufgestellte Fürst nur dem Gesamtwohl dient. Wenn er anstelle des bonum commune den Privatvorteil setzt, also zum Tyrannen wird, so kommt das einem Treubruch gleich, auf den das Volk ebenfalls mit Lösung des Verhältnisses (durch Einschreiten) antworten kann. (370)

Aber der Vorteil, der durch die Empörung erreicht werden kann, muß größer sein, als das Übel der Despotie. (371)

Veränderlich ist das Gesetz:

- a) ex parte rationis; denn die Vernunft kann vom Unvollkommenen zum Vollkommenen aufsteigen. Dasjenige Gesetz ist das vollkommenste, das die wenigsten Ausnahmen fordert, also die Wirklichkeit am adäquatesten erfaßt;
- b) ex parte hominum kann die Änderung des Gesamtcharakters eines Volkes eine neue Gesetzgebung bedingen. (372)

Der Begriff der Iustitia

Dieser Artikel baut auf dem 5. Buche der Nikomachischen Ethik auf. Aristoteles kennt in seiner Politik noch kein Ziel des Einzelnen, das außerhalb des bürgerlichen Gemeinwesens läge, keine der sittlichen Lebensführung des Einzelnen überlassene Sphäre, in welche die bürgerlichen Gesetze nicht eingreifen hätten.

Die thomistische Lehre von der Gerechtigkeit ist jedoch außer von Aristoteles noch vom Römischen Recht und den Kanonisten beeinflusst.

Neben den prinzipiellen Erörterungen enthält dieser Abschnitt zahlreiche positive Bestimmungen des römischen und kanonischen Rechts.

Im Zusammenhang der ethischen Problematik gibt es eine mehrfache Definition der Gerechtigkeit.

1. Die der römischen Rechtswissenschaft: "Iustitia est perpetua et constans voluntas ius suum unicuique tribuendi",
2. die damit verwandte Definition des hl. Ambrosius, der in seiner Pflichtenlehre sagt: "Iustitia est, quae unicuique, quod suum est tribuit", aber noch hinzufügt: "alienum non vindicat, utilitatem propriam negligit et communem aequitatem custodit." (373)
3. Cicero (De offic. I, 20): "Iustitia ea ratio est, qua societas hominum inter ipsos et vitae communitas continentur." (374)
4. Die alttestamentliche Auffassung, für die Gerechtigkeit Gesetzerfüllung und sittliche Vollendung ist, wirkt bei der Äußerung Augustins nach (375): Sache der Gerechtigkeit sei: "Declinare a malo et facere bonum."

Thomas vereinigt diese verschiedenen Sätze mit der aristotelischen Auffassung.

Der Name der Gerechtigkeit (iustitia seu aequitas) deutet auf das Gleichmaß hin: "Importat aequalitatem quandam, ut ipsum nomen demonstrat." (376) Jede gerechte Betätigung will die aequalitas in den äußeren Dingen herstellen. (377)

Damit hängt der aristotelische Gedanke, daß das Merkmal der Gerechtigkeit die Beziehung zu den Nebenmenschen ist, zusammen.

"Iustitia proprium est inter alias virtutes, ut ordinet hominem in his, quae sunt ad alterum.

Importat enim aequalitatem quandam, ut ipsum nomen demonstrat; dicitur enim vulgariter ea, quae adaequantur iustari; aequalitas autem ad alterum

est." (378)

Für das Wesen der Gerechtigkeit wird die aristotelische Definition zur feststehenden Formel: "Est iustitia proprie circa ea, quae ad alterum sunt" oder "Iustitia est ad alterum." (379)

Damit ist mit Aristoteles der (nur) soziale Charakter der Gerechtigkeit scharf hervorgehoben.

Das richtige Verhältnis zu dem Nebenmenschen ist bei Thomas entsprechend dem augustinischen 'pax est tranquillitas ordinis' durch den Ordo-Gedanken bestimmt.

Eine Handlung ist gerecht, wenn sie diesem ordo entspricht, und die Gerechtigkeit ist die "virtus humana, quae bonum reddit actum humanum et ipsum hominem bonum facit, quod quidem convenit iustitiae. Actus enim hominis bonus redditur ex hoc, quod attingit regulam rationis, secundum quam humani actus rectificantur.

Unde cum iustitia operationes humanas rectificet, manifestum est, quod opus hominis bonum reddit." (380)

Den Inhalt dieser Rechtsordnung bestimmt der oberste Zweck, auf dessen Erfüllung sie hingeordnet ist. Er entfaltet sich zu einem System vielfach verbundener Einzelzwecke.

Der Mensch steht als Glied der sittlichen Ordnung mit seinem Nebenmenschen in engstem Zusammenhang. Sein Ziel, die Erreichung des summum bonum ist an zahlreiche, auch sozial bedingte Voraussetzungen geknüpft.

Die iustitia ist damit der Inbegriff der virtutes politices.

Um jede Persönlichkeit ist von Natur ein Kreis von Rechten gelegt, die ihm Raum für die vernunftgemäße Anwendung seiner sittlichen Freiheit und Entfaltung seiner Persönlichkeit geben.

Darin liegt das Maß dessen, was einem jeden gebührt.

Dasselbe gilt auch von den sozialen Gebilden, der Familie und dem bürgerlichen Gemeinwesen.

Das Recht ist berufen die Bedingungen zu wahren, welche die Erfüllung sittlicher Zwecke voraussetzt, soweit diese Bedingungen dem menschlichen Willen unterliegen; damit ist ein ganzes System von Menschenrechten gegeben.

Thomas hat damit das römisch-stoische Naturrecht und die Staatsethik vollständig und ihrem Wesen nach unverändert mit der christlichen Metaphysik

vereinigt, ohne sie in ihrem Realitätsgrad oder ihrer selbständigen Existenzberechtigung ohne Beziehung auf höhere Seinsstufen zu schmälern. Dasselbe gilt für den entsprechenden Rechtsbereich, den Staat.

Dieses, auf das *bonum commune* der menschlichen Gemeinschaft ausgerichtete rationale Naturrecht erfüllt aber nur eine Stufe des *ordo rerum* und regelt nur die immanente, temporale Bestimmung der *natura rationalis*.

Diese horizontal tendierende, *connaturale* Rechtsstufe muß notwendig durch die vertikale Tendenz der christlichen Anthropologie durchbrochen werden.

Das Ziel (bei Thomas: *summum bonum*) des Einzelmenschen kann jedoch nicht von dem der menschlichen Gesellschaft (dem *bonum commune*) verschieden sein, wie das Dante in 'De Monarchia' (381) auf Grund arabisch-neuplatonischer und averroistischer Gedanken für die Ideologie des Weltmonarchen proklamiert hat. (382)

Das Verhältnis der Rechtsbereiche des rationalen zum göttlichen Naturrecht kann daher, wenn auch auf anderen metaphysischen Grundlagen beruhend, de facto von dem spezifisch augustinischen in der Kanonistik nicht verschieden sein.

Die tiefe Diskrepanz zwischen der aristotelischen Metaphysik und der christlichen Anthropologie hat Thomas in einem intellektuellen System zwar überwunden, aber als Problem nicht gelöst.

3. Die lex divina

ist natürliches und positives Gesetz.

Bei Augustinus ist die *lex aeterna* der Inbegriff jeder übermenschlichen Norm. Bei Thomas ist die *lex divina* entweder gleichbedeutend mit der (augustinischen) *lex aeterna*, also *lex naturae Dei*, oder sie ist der besondere Wille Gottes, wie er sich in der Heilsgeschichte geoffenbart hat (*lex divina positiva*).

Seine Definition (383): "*lex divina est quaedam ratio divinae providentiae gubernantis rationali creaturae proposita.*"

Zum göttlichen Gesetz gehört das von Natur aus Gerechte, dessen Gerechtigkeit aber dem Menschen verborgen ist; sowie das, was erst durch göttliche Bestimmung gerecht ist. (*Lex naturalis divina et lex divina positiva*). Einige seiner Vorschriften betreffen das an sich Gute oder Schlechte, anderes ist gut und schlecht, weil es im göttlichen Gesetz geboten oder verboten ist. (384)

Die *lex divina* ist eine höhere, weil die menschlichen Kräfte (die *natura humana*) übersteigende Teilnahme am ewigen Gesetz, (385) sie ist jedoch nicht mehr als 'Naturgesetz' anthropologisch verankert.

Die Notwendigkeit des göttlichen Gesetzes wird mit vier Gründen bewiesen:

1. Das Endziel des Menschen, die ewige Seligkeit, übersteigt die *proportio naturalis facultatis humanae*; hierfür ist eine eigene Direktive nötig, welche das göttliche Gesetz gibt.
2. Das göttliche Gesetz gibt gegenüber der Unsicherheit des menschlichen Urteils unzweideutige Entscheide.
3. Das göttliche Gesetz erstreckt sich auch auf die Gesinnung, im Gegensatz zum menschlichen Urteil, das nur äußere Handlungen betrifft. (386)
4. Da (nach Augustin) das menschliche Gesetz nicht alle Übeltaten bestrafen kann, weil dadurch zu viel Gutes zerstört und das Gemeinwohl beeinträchtigt würde, muß dazu ergänzend das göttliche Gesetz kommen, das alle Sünden verbietet. (387)

Das göttliche Gesetz (als *lex positiva divina*) steht also als höchste Rechtsstufe über dem rationalen Naturgesetz. Es ist auf die menschliche Natur bezogen, und überformt und vollendet die *lex naturalis rationalis*.

Die *lex divina* teilt sich wiederum in das alte und in das neue Gesetz, die sich zueinander wie Unvollkommenes zu Vollkommenen verhalten. (388)

Die *lex vetus*, die ihre Stellung zwischen der *lex naturalis* der vormosaïschen Zeit und der *lex nova* hat, zerfällt wiederum in eine moralische, richterliche und zeremoniale Gesetzgebung.

Das moralische Gesetz ist hauptsächlich im Dekalog niedergelegt, der in diesem Sinne die Kodifizierung des Naturrechts darstellt, und durch diese *ratio iustitiae* unveränderlich ist.

Die *lex nova*, das positiv göttliche Gesetz des Neuen Bundes ist vor allem *lex indita*, ein inneres Lebensgesetz des Gnadenseins und erst sekundär *lex scripta*, *scriptura extra homines existens* (389).

Im Anschluß an Paulus (Röm. 3, 27; 8, 2) und Augustinus wird die Gnade als das Wesentliche und die Grundkraft des Neuen Bundes betont.

"Id autem quod est potissimum in lege novi Testamenti, et in quo tota virtus eius consistit, est gratia spiritus sancti, quae datur per fidem Christi." (390)

Das neue Gesetz setzt die Ordnung für die inneren Akte des Menschen, die *virtutes theologicae*, fest.

Der wesentliche Unterschied des thomistischen Verhältnisses zwischen *lex naturalis rationalis* und *lex naturalis divina* zu dem der augustinischen Systeme, ist die statische Behandlungsweise, im Gegensatz zur dynamisch-geschichtsphilosophischen. Deshalb unterscheidet Thomas - im Gegensatz zu Albertus Magnus - auch nicht das *ius naturae humanae primitivae* und das *ius naturae humanae corruptae*.

Die thomistische Rechtslehre hat also auf der Seite der Naturrechte nur noch die *lex aeterna* als *lex naturae Dei* und die *lex naturalis* als *lex naturae humanae*.

Auf der Seite der positiven Rechte stehen in dialektischer Beziehung zur *lex aeterna* die *lex civilis*.

Für den Einzelmenschen in seiner Eigenschaft als Christ ergibt sich aus der Beziehung zwischen den einzelnen Rechtsformen eine augustinisch-platonisch bestimmte Rechtshierarchie von *lex aeterna* - *lex naturalis rationalis* et *lex divina positiva* - *lex civilis*.

Von hier aus ist durch nominalistisch-positivistische Interpretation der Schritt zur monistischen und reduzierten Rechtshierarchie nicht mehr weit.

Archidiaconus (391) verbindet in seiner Rechtslehre die kanonistische Tradition mit aristotelisch-thomistischen Begriffen.

Zu Beginn setzt er sich ausführlich mit der Terminologie auseinander: (392)

"Naturali .i. divino. Hoc nomine comprehendit ius legale, propheticum, evangelicum, et apostolicum, .i. quod continetur in novo et veteri testamento. hoc nomine etiam comprehenditur ius canonicum sive ecclesiasticum ... Et dicitur hoc ius naturale, quia summa natura id est Deus, nobis illud docuit et tradidit per legem et prophetas et evangelium; vel quia ad ea, quae iure divino continentur, naturalis ratio etiam sine extrinseca excitatione ducit et impellit."

Man hielt es offenbar für nötig, darauf hinzuweisen, daß die gratianische Formel: *ius naturale est id, quod in lege et evangelio continetur*, keine Gleichung ist, sondern, daß das evangelische Gesetz das rationale Naturrecht als die tiefere Stufe einer Hierarchie umschließt.

"... quedam innuere voluerunt, quod *lex naturae* non est una apud omnes, nam cum hic dicit quod *ius naturale est quod in evangelio et lege continetur*, et hoc non est commune omnibus ... ergo *lex naturalis* non est una apud omnes."

Sed dic secundum Thomas, quod hoc, quod dicit hic, non est sic intelligendum, quia omnia que in lege et in evangelio continentur sunt de iure nature (.s. hum.rat.), cum multa sunt et traduntur ibi supra naturam, sed quia ea que sunt de lege naturae plane traduntur."

Archidiaconus übernimmt von Hostiensis die geschichtsphilosophische Reihenfolge der Naturgesetze, ohne sie weiter auszuwerten. (393)

Er zählt das ius gentium zum ius naturale im Gegensatz zum ius civile, das von der positiven Gesetzgebung der Athener und Lacedemonier ausgeht. (394)

Daneben erwähnt er noch die Spezialvorschriften für die einzelnen Lebensbereiche innerhalb der staatlichen Gesellschaft, die aus dem römischen Recht entnommen sind. (395)

Das Verhältnis von rationalem Naturrecht und ius gentium und ius civile bestimmt Archidiaconus in teilweise wörtlicher Anlehnung an Thomas von Aquin:

"Est enim primo de ratione legis humanae quod sit derivata a lege naturae unde Augustinus in lib.de libero arbitrio dicit ...

Si vero a lege naturae in aliquo discordet, iam non erit lex sed legis corruptio ... (396)

Den Rechtsbereich der leges civiles behandelt Archidiaconus wie Thomas mit den Termini der aristotelischen Gesellschaftslehre und der römischen Ethik, paßt sie jedoch der ständischen Gesellschaftsordnung seiner Zeit an:

"Secundum est de ratione legis humanae, secundum quod ordinetur ad bonum commune civitatis et secundum hoc lex humana divitur secundum diversitatem illorum que principaliter dant operam ad bonum commune, sicut sacerdotes pro populo orantes principes populum gubernantes, milites, pro salute populi pugnantes." (397)

Den Umfang dieses menschlichen Naturrechts definiert Archidiaconus nach der thomistischen Ontologie:

"In his tamen est triplex ordo: est enim inclinatio hominis ad bonum secundum naturam, inquantum comicat cum omnibus substantiis, prout quelibet substantia appetit conservationem sui, esse secundum naturam suam, et secundum hanc inclinationem pertinet ad legem naturalem ea, per que vita hominis conservatur, et contrariam impeditur.

Secundo inest homini inclinatio ad alique magis spiritualia secundum naturam, in qua comicat cum ceteris animalibus, et secundum hoc dicuntur ea esse de lege naturae que natura omnia animalia docuit ut est coniunctio maris et femi-

nae, educatio filiorum et similia.

Tertio est inclinatio hominis ad bonum, sec. naturam rationis que est sibi propria; sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc, ut veritatem cognoscat de Deo, et hoc quod in societatem vivat, et secundum hoc ad legem naturalem pertinet ea que ad huiusmodi veritatem spectant utpote, quod homo ignorantiam vitet et aliquos non offendat, cum quibus debet conservari et huiusmodi. " (398)

Trotz dieser thomistischen Grundposition in der Rechtslehre übernimmt Archidiaconus den augustinisch-dualistisch bestimmten Kirchenbegriff des Stephan von Tournay (399):

"... quod in eadem civitate sub eodem Rege duo populi sunt et secundum duos populos duae vitae. Secundum duas vitas duo principatus et secundum duos principatus duplex iurisdictionis ordo procedit.

Civitas-ecclesia; civitatis Rex Christus; duo populi, duo in ecclesia ordines, clericorum et laicorum;

duae vitae, spiritualis et carnalis; duo principatus, sacerdotium et regnum; duplex iurdictio, divinum ius et humanum."

Im Gegensatz zu Thomas hat Archidiaconus die geschichtsphilosophische Unterscheidung der natura humana ante et post corruptionem.

Privateigentum und Sklaverei sind also eine Folge der Sünde:

"Et possessio ... quia in statu naturae bene institutae dictabat (ius naturale) omnia esse comunia.

In statu vero naturae corruptae dictabat quia bonum est aliqua esse propria ... Libertas ... Ante peccatum non fuit servitus, sicut dicit Augustin. 19 de Ci. Dei. Lex ergo naturalis dictat communem libertatem omnium secundum statum naturae institutae.

Sed secundum statum naturae corruptae dictat quod necessaria est servitus et dominium ad coercendum malos ...

Dictat enim ratio iustum esse ut rationabiliter viventes dominant his qui carnaliter vivunt ... " (400)

Bei Archidiaconus steht die durch die Kanonistik überlieferte augustinisch-hierarchische Naturrechtslehre und die aristotelisch-thomistische Ontologie mit dem rationalen Naturrecht der römischen Staatsethik unvermittelt, und ohne inneren Zusammenhang nebeneinander.

Die Ausführungen des Archidiaconus sind ein deutlicher Beweis dafür, daß die

Kanonistik mit der wesentlichen Übernahme sowohl der thomistisch-aristotelischen Metaphysik als auch der allein in diesem Zusammenhang existenzfähigen römisch-rechtlichen Staatsethik die ideelle Grundlage ihrer Rechtslehre verloren hätte.

Die Kanonistik nach Thomas hat in ihr grundsätzlich augustinisch-neuplatonisches Rechtssystem auch aristotelisch-thomistische Elemente einbezogen, besonders solche, die die natürliche Ungleichheit der Menschen und die Notwendigkeit der Über- und Unterordnung in der menschlichen Gesellschaft festsetzten, und haben sie mit der augustinischen Hierarchie der Rechtsbereiche in Einklang gebracht. Dieses war um so leichter, als die Metaphysik des Dionysius Areopagita mit dem Prinzip der aristotelischen Physik, daß die niederen Dinge durch die höheren bewegt und ordiniert werden, äußerlich übereinstimmt; in mystischem Verständnis also ein Beweis für das neuplatonisch-dynamische Verhältnis der Rechtsstufen und Rechtsbereiche zueinander ist.

Johannes Andreae (401) übernimmt wie Hostiensis den pseudo-dionysischen Gedanken, daß die irdische, empirische Kirche, die Gemeinschaft aller Gläubigen ein Abbild der himmlischen Hierarchie ist. (402)

"Est enim ecclesia militans exemplata divinitus a triumphante ... cum igitur in ecclesia triumphante sit unus princeps supremus, cuius obedientia tota ipsa ecclesia perfectissime est subiecta scil. Deus. Necessario sequitur toti militanti unum supremum principum praesidare, scil. papam, cuius praeceptis omnes obedire tenentur."

Die hierarchische Struktur der menschlichen Gesellschaft wird mit Aristoteles aus ihrem Wesen bewiesen:

"Hanc obedientiam probat naturalis ratio, sicut enim operationes rerum naturalium procedunt ex humana voluntate.

Oportuit autem in naturalibus, ut superiora moverent inferiores per suam voluntatem ex vi auctoritatis divinitus ordinatae ... iterum autem superiorum moventium unus est supremus ... Omnes igitur sunt subiecti motioni illius, et sunt in illo quasi membra in membro." (403)

Die thomistische Rechtslehre mit ihren ontologischen Grundlagen und ihren von den augustinischen graduell unterschiedenen Forderungen für das Verhältnis der Rechtsbereiche des rationalen und des göttlichen Naturrechts (regnum und sacerdotium) übernimmt am vollständigsten Johannes Paris (404).

In seinem Traktat 'De potestate regia et papali' setzt er sich mit der augustinischen und kanonistischen Tradition auseinander und kann sich offenbar

nicht immer ganz von ihr lösen.

Dabei geht es ihm nur um eine Abgrenzung der weltlichen und geistlichen Jurisdiktionsbereiche, der *competentia fori*; d.h. er sucht die kanonistische Unterscheidung zwischen den natürlichen oder göttlichen Rechten und dem positiven Rechtssystem mit ihren Rechtsbereichen dadurch zu überwinden, daß er anstelle der geschichtsphilosophischen Naturrechtshierarchie die thomistische Ontologie, mit ihren gleichwertigen Seinsstufen und Rechtsbereichen setzt.

Die kanonistische Theorie hat jedoch fast niemals die Beziehungen zwischen den Stufen der Naturrechtshierarchie, *ex iure divino seu naturale, de facto* auf das Verhältnis der positiven Rechtsbereiche der weltlichen und geistlichen Jurisdiktion übertragen; wohl ist dieses in den, weder theologisch noch philosophisch fundierten Streitschriften und Traktaten geschehen, die im Zusammenhang der kirchenpolitischen Auseinandersetzungen im 14. Jahrhundert geschrieben wurden.

Johannes Paris erkennt indirekt die kanonistische Position, daß das *ius naturale seu divinum* primär zum Bereich der Kirche gehört, an:

Im Anschluß an Gratian (I, D. VII): '*de iure enim naturali est una omnium libertas et communis omnium possessio*' stellt er fest: *Et sic de peccato in temporalibus non iudicat seu cognoscit ecclesiasticus iudex sed secularis.* "

Die terminologischen Schwierigkeiten, die sich aus der Verschiedenheit in der autustinisch-kanonistischen und thomistisch-rationalistischen Naturrechtsauffassung ergeben, zeigen sich hier recht deutlich:

die Grundlage des kirchlichen Rechts ist das *ius naturale divinum*; Johannes Paris setzt dafür das *ius naturale rationale*, das zugleich die Grundlage für die weltliche Jurisdiktion sein soll. (405)

"*Regimen a iure naturali et a iure gentium derivatum ... quia homo est naturaliter animal civile seu politicum et sociale*" (406).

Zugleich ist die staatliche Gewalt innerhalb des *ordo rerum* "*a lege aeterna seu voluntas Dei institutum*". (407)

"... *ambae potestates oriuntur ab una suprema potestate scilicet divina, immediate, propter quod inferior non est subiecta superiori in omnibus, sed in his solum, in quibus suprema supposuit eam maiori.* " (408)

"... *nam princeps informationem de fide habet a papa et ecclesia; tamen potestatem habet distinctam et sibi propriam, quam non habet a papa sed accepit a Deo immediate.* " (409)

Das thomistische Dogma von der Trennung der ontologischen Schichten und der Trennung der Rechtsbereiche des naturalen und supranaturalen Rechts, als Grundlage für die Übernahme der römischen Staatsethik wird bei Johannes Paris immer wieder betont. (410)

"Quod dicitur . . . quod sine iustitia non potest regi res publica respondeo: dicendum est, quod virtutes morales acquisite esse possunt perfecte sine virtutibus theologicis, nec ab ipsis perficiuntur. "

Trotzdem ist für das persönliche Heil des Einzelnen das *ius naturale divinum* mit dem Rechtsbereich der Kirche des *sacerdotium* unentbehrlich.

Johannes Paris versucht jedoch seinen Umfang auf die *potestas ordinis*, nach Sohm (411) das altkatholische Sakramentsrecht zu beschränken; darin unterscheidet er sich am wesentlichsten von Thomas. (412)

"Sacerdotium non est aliud nisi potestas spiritualis ministris ecclesiae collata ad dispensandum fidelibus sacramenta gratiam continentia qua ordinamur in vitam eternam" und (413):

"Ceterum est considerandum quod homo non solum ordinatur ad bonum tale quod per naturam acquiri potest, quod est vivere secundum virtutem, sed ulterius ordinatur ad finem supernaturalem qui est vita eterna ad quam tota hominum multitudo viventium secundum virtutem ordinata est.

Ideo oportet aliquem unum esse qui multitudinem ad hunc finem dirigat.

Et si quidem ad hunc finem posset pervenire nature humane, necesse esset ut ad officium regis humani pertineret dirigere homines in hunc finem, quia hunc regem humanum dicimus cui commissa est cura summa regiminis in rebus humanis.

Sed quia vitam eternam non consequitur homo per virtutem humanam sed divinam, secundum illud Apostoli Ad Romanos:

Gratia Dei vita eterna, ideo perducere ad illum finem non est humani regis sed divini. "

"Et ita debet concludi quod potestas terrena est a Deo immediate quamvis ipsa ad beatam vitam dirigatur per potestatem spiritualem. " (414)

Johannes Paris will mit dieser Rechtslehre die Kompetenzen der Jurisdiktionsbereiche nicht trennen, sondern voneinander abgrenzen.

Eine effektive Trennung der Rechtsbereiche setzt entweder die voluntaristisch-nominalistische Trennung der positiven Rechte von den natürlichen, wie sie in den kirchenpolitischen Kontroversen zu Anfang des 14. Jahrhunderts von

den Minoriten vertreten wurde, oder die averroistische Lehre von der unitas intellecti der Menschheit vor der Einzelseele, wie bei Dante voraus.

Das Wesen der Rechtslehre des Johannes Paris im Gegensatz zu den Kanonisten ist dagegen die 'altkatholische' Trennung der potestas iurisdictionis von der potestas ordinis; letztere zählt er zu der hierarchisch aufgebauten Ordnung der natürlichen und göttlichen Rechte; erstere ist positives Genossenschaftsrecht.

Gottfried von Fontaines (415) hat in seinen Quodlibeta keine systematische Rechtslehre entwickelt. Er übernimmt die thomistisch-aristotelische Gemeinschaftsethik und die römisch-rechtliche Iustitia-Auffassung. (416)

Daneben bringt er aber auch Elemente der augustinisch-kanonistischen Lehre von der kirchlichen Jurisdiktionsgewalt. (417)

Auch bei dem Thomisten Thomas von Straßburg (418) ist die römisch-rechtliche Iustitia-Ethik das Kernstück der Rechtsauffassung (419). Diese zivile Gerechtigkeit wird jedoch überformt von der spezifisch christlichen Erfüllung ihrer Gebote ex caritate (420):

"Omnia enim praecepta unum praeceptum sunt, quia quicquid praecipitur, in sola caritate solidatur."

VII. Die Rechtslehre des nachthomistischen Augustinismus

Duns Scotus weicht in seiner Rechtslehre trotz seiner differenzierteren, augustini-
nisch tendierenden Dialektik im wesentlichen nicht von der thomistischen Auf-
fassung ab.

Da seine Naturrechtsauffassung überdies bereits eingehender untersucht worden
ist (421) kann er in diesem Zusammenhang übergangen werden.

Heinrich von Gent (422) ist der typische Repräsentant des augustinischen Pla-
tonismus und Neuplatonismus im 13. Jahrhundert.

Heinrich von Gent legt das Hauptgewicht seiner Betrachtungen wieder auf die
Hierarchie der natürlichen Rechte; diese umfaßt das *ius naturale commune*, quod
natura omnia animalia docuit, das *ius naturale rationale seu humanum* und
das *ius naturale divinum*, id quod in lege et evangelio continetur. (423)

"Lex duplex divina et humana. Lex divina lex naturae est ... que custodienda
est a quolibet erga deum pro pacem conscientiae ... lex humana est, quae
populis regendis publice instituta est."

Dieses anthropologisch definierte Naturrecht ist durch den Sündenfall verändert,
und kann durch die Gnade (*lex gratiae*) restituiert werden.

Proprietas und Dominium gehören damit zur *lex naturae humanae corruptae*. (424)

Heinrich von Gent sucht auf Grund dieser geschichtsphilosophisch verstandenen
Naturrechtshierarchie eine konkrete Lösung für die sozialen Probleme im plato-
nischen Staatsideal.

In der Politik wie in der Metaphysik sucht er einen Ausgleich zwischen Platon
und Aristoteles; er verteidigt die platonischen Theorien aus der Republik, hält
sie aber nur in statu naturae humanae primitive für möglich. (425)

"... et sic aspiciendo ad illa, quae debent statui in rebus humanis modo humano
proportionaliter naturae humanae destitutae, melius locutus est Aristoteles, et
bene reprobavit statuta Socratis.

Aspiciendo vero ad statuenda in rebus humanis modo superhumano proportiona-
liter naturae institutae et maxime gratia adiutae, melius locutus est Sokrates.
Et nihil valet, quidquid inducet contra eum Aristoteles, quia totum secundum
aliud statum hominis procedit, quam Sokrates intendit ...

Neutra tamen est melior homini in statu naturae per gratiam reparatae, quantum
ad totum populum christianum, aut quantum ad communitates civitatum ...

Quanto enim quis plus in gratia proficit, tanto communio-rem affectionem habet ad omnes, et minus afficitur circa proprietates possessiones, ita quod perfectio gratiae omnia propria facit abiicere, et sua omnia aliis communicare, sicut nunc inter perfectiones in sacris religionibus observatur. Quod tamen in communitatibus civitatum propter fragilitatem et imperfectionem hominum omnino observari non potest. "

Damit lehnt Heinrich von Gent die Möglichkeit eine 'civitas Dei' auf Erden zu verwirklichen ab; die gratia statum naturae hominis reparans ist individuell und graduell verschieden, entsprechend der personalen perfectio hominis.

Die positiven Gesetze müssen mit dem Naturrecht übereinstimmen; dies gilt besonders für die leges civiles; sie haben ihren Verpflichtungsgrund aus dem ius naturale rationale, ihr Rechtsbereich ist die menschliche Gesellschaft und ihr Ziel das bonum commune.

Heinrich von Gent unterscheidet die lex naturalis divina seu lex naturae Divinae und die lex divina positiva, id est lex canonica in ihren Funktionen nicht genau (426), er stellt nur fest, daß die kirchlichen Vorschriften sich nicht im Widerspruch zum göttlichen Gesetz befinden können, und daher unter allen Umständen verpflichtend seien.

Der Rechtsbereich der lex divina seu lex gratiae ist die Ecclesia seu Christianitas.

Dem Rechtsbereich des rationalen Naturrechts entsprechen die virtutes politices, seu intellectuales et morales als habitus acquisitus; dem Rechtsbereich des ius naturale divinum die virtutes theologicae seu gratuitae als habitus infusus. (427)

Heinrich von Gent hat in der Opposition gegen den zeitgenössischen arabisch-neuplatonischen Naturalismus den Widerspruch im thomistischen System zwischen den Grundlagen der antiken Staatsethik und denen der christlichen Anthropologie in voller Schärfe aufgerissen.

Thomas hat die, in den augustinischen Systemen gebräuchlichen drei anthropologischen Grundlagen des Menschen: corpus - anima ratio, in seinem mehr intellektuell bestimmten System auf zwei: corpus und ratio reduziert.

Auf die Hierarchie der menschlichen Naturrechte übertragen, bedeutet das ein Absinken des spezifisch menschlichen Naturrechts als ius naturale divinum, in den augustinischen Systemen der anima entsprechend um eine Stufe, zum ius naturale rationale, der natürlichen Sittlichkeit und Religion der Römer, die nur in der Gemeinschaft mit dem Ziel des bonum commune verwirklicht werden können.

Dazu steht das *finis personale* des Christen im Gegensatz, dessen oberster Rechtsbereich der des *ius naturale divinum* ist, und dessen Ziel die *vita aeterna*.

Heinrich von Gent hat sich mit der antiken Staatsethik und dem *bonum commune* ausführlich auseinandergesetzt, vor allem anhand der Frage, ob im Krieg das Wohl des Vaterlandes dem eigenen Seelenheil voranstünde, und ob die Pflicht des Christen das eigene Leben solange wie möglich zu bewahren mit der römischen Kriegsethik in Einklang zu bringen sei. (428)

Er stellt beide Positionen gegeneinander: (429)

"Non nobis solum nati sumus ... Homines hominum causa esse generatos" und:

"Homo ad speculandum Dei creatus est"(430) und stellt fest: quod "bonum illius positivum non includitur in illo bono publico includitur tamen in illo bonum eius quasi negativum." (431)

Damit wird von den augustinischen Denkern das *ius naturale rationale* vom *ius naturale divinum*, id quod in lege et evangelio continetur aufgehoben.

So sagt auch Aegidius Romanus (432), der in seinen Werken eine deutliche, auch politisch bedingte Rückentwicklung vom thomistischen zum augustinischen Denken zeigt:

"Proximus debemus diligere propter societatem quam habemus cum ipso in illo summo bono."

Das aristotelische *bonum commune* ist Gott als *sumum bonum* (433).

"Neque enim custodiuntur optimae civitates nisi fundamento et vinculo fidei fraternaeque concordiae cum bonum commune diligitur quod sumum et potissimum deus est, atque in illo syncertissime se homines diligunt."

Dieses göttliche Naturgesetz über dem rationalen ist die Norm aller menschlichen Handlungen und immutabile, auch für den Papst (434).

"Nihil tamen horum (papa) potest contra instituta legis naturalis et divinae."

Es ist das eigentliche *ius naturae humanae* (435): "propositum nostrum est secundum naturam vivere."

Die iustitia ist die *conformitas cum lege naturale seu divine*.

Das Urteil über die Gerechtigkeit einer Handlung steht der divina sapientia sacerdotium zu; (436)

"Theologi est iudicare quid iuxta statuta divinae legis et naturalis liceat et quid non liceat."

Auf Grund dieser sapientia divina "Sacerdos apostolicus se habet ad reges et principes, sicut architector civiles ad alios artifices in civitate ...

sic sacerdos apostolicus debet considerare qui et quales regna et principatus regere debeant, et bonos honorare, malos autem et male regentes deponere, et alios loco illorum substituere." (437)

"Itaque totum culmen auctoritatis lumenque rationis in illo uno salutari nomine atque in una eius ecclesia recreando atque reformando humano generi constitutum est ...

et habet omnes gubernare et regere tam in cognitione veri, quam in operatione boni ...

Unde et iure divino (s. naturale) debet regi universa respublica mundi, et revera regitur, inquantum a regulis divinae legis omnes aliae leges derivantur, et per ipsas mensurantur ut approbantur vel reprobantur." (438)

Das Verhältnis zwischen dem Rechtsbereich des ius naturale divinum, der ecclesia, repräsentiert durch das sacerdotium, und dem Rechtsbereich des ius naturale rationale, dem regnum, repräsentiert durch die Laien, bestimmt Heinrich von Gent mit den Prinzipien des mittelalterlichen mystischen Neuplatonismus und mit der Terminologie der pseudo-dionysischen Metaphysik.

Dem ius naturale rationale entspricht ein primus ordo consistens in puris naturalibus, mystisch ausgedrückt, die imago Dei in homine;

der ordo secundus, consistens in naturalibus et in gratuitis führt die natura humana corrupta zur similitudo und visio Dei zurück, und entspricht dem ius naturale divinum.

In der Terminologie steht für das ius naturale rationale meist nur ordo naturalis; für das ius naturale divinum ordo spiritualis seu supranaturalis, während das ius naturale seu divinum immer die oberste Stufe der Naturrechtshierarchie meint.

Heinrich von Gent schließt seine Ausführungen an die Frage an, ob der Papst die Laien zu Steuerabgaben zugunsten der Kirche zwingen kann.

Als allgemeine Argumente für diese Tatsache führt er an:

Quod habet potestatem super maius, habet potestatem super minus. Papa habet potestatem super personas regum et principum, quia eos deponit.

Contra: dignitates principum et ecclesiae sunt distinctae, ergo una non debet se intromittere de rebus alterius.

Hic oportet scire: quod in hierarchia creaturarum sub deo, que ibi incipit ubi hierarchia divina terminatur ... duplex est ordo, unis secundum quod creaturae habent exitum a deo, alius secundum quod revertuntur et reducuntur in ipsum.

I) Primus ordo consistit in puris naturalibus, hoc est in eis, que pertinent ad essentias creaturarum.

... secundum quem ordinem hierarchicum habet, secundum gradus dignitatis naturae species singularum creaturarum ...

Dies entspricht einer ontologischen Ordnung der Arten, die aber nicht aristotelisch-thomistisch, sondern neuplatonisch verstanden ist.

Der Ordo der neuplatonischen Metaphysik wird nun in seinen einzelnen Graden ausgeführt. Er stimmt überein mit den Grundprinzipien der mittelalterlichen (romanischen) Mystik.

Dies auf dem neuplatonischen Emanationsgedanken beruhende hierarchisch geordnete Weltbild ist das der 'Divina Commedia'.

Das Grundaxiom ist, quod semper autem nobilius in gradu et ordine naturae est super ignobilius ... "

II) Secundus vero ordo (also der ordo reductionis) duplex est.

a) unus que consistit in puris naturalibus sicut prior, et est comis omnibus;

b) alter vero que consistit in gratuitis et est comis solis creaturis rationalibus et intellectualibus.

a) Per primum istorum (.s. naturalibus) reducuntur creaturae in Deum, a quo educuntur, sed circulo imperfecto, quia eum in sua essentia et natura non attingunt, sed solum in effigie et similitudine aliqua, scilicet secundum gradum perfectionis in esse suo naturali, quem unaquique creatura secundum speciem suam attingere nititur. in quo verificatur, quod omnia bonum divinum appetunt et in ipsum tendunt naturaliter ... (dicente Diony. cap. III) ...

b) secundum alterum ordinem, que consistit in gratuitis, creaturae rationales et intellectuales spiritualiter a deo procedunt in esse gratuito, et reducuntur in ipsum circulo perfecto ipsum perfecte attingendo secundum intellectum et voluntatem per gratiam: iuxta gradus tamen gratiarum et donorum; non autem naturarum ...

Unde in hoc ordine supremus omnium Christus est ...

Sed ista reductio inchoatur in hierarchia presentis ecclesiae militanti et perficietur in ecclesia triumphante.

De cuius dispositione et ordine hierarchico nihil ad praesens habemus exponere, sed solummodo de ordine hierarchico ecclesiae militantis, in quo sub deo Christus quod homo, caput est et monarcha, non tamen

in spiritualibus, sed etiam in temporalibus ...

propter quod dixit Apostolis suis. Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra ...

In ipso perficitur et completur omnis nostrae hierarchiae dispositio:

ipse autem tanquam homo peregre perficiens in altum non absque regimine et ordine in terris relinquere nos voluit:

ne tumultuaret iuvenis contra senem, et contra sapientem fatuus, sed inferiores in donis ernaturalibus et gratuitis per superiores in ordine debito custodiret. Et sic in hierarchia totius ecclesiae militantis esset principans ...

Man sieht, daß Heinrich von Gent auch aristotelische Ideen aufgenommen hat. Er beruft sich in diesem Zusammenhang auch ausdrücklich auf das erste Buch der Politik; er verbindet diese Prinzipien jedoch mit dem pseudo-dionysischen Weltbild.

"Unde quaecumque personae talem habent inter se distantiam in gratuitis sive naturalibus, sive acquisitis, sive a deo datis ...

... talem inter se habent dispositionem quod unum natum est et debet alteri principari et ipsum dirigere et hoc per ordinem cunctos reducendo ad unum in ordine hominum gratuito, sicut et in ordine naturali omnium creaturarum ut ille super omnes habeant principatum, quae Christo magis conformis est, et sapientia divini spiritus amplius illustratus." (439)

Es ist also die Aufgabe des Papstes als Repräsentant der ecclesia militans, seu ecclesia clericorum et sacramentorum, innerhalb der ecclesia seu Christianitas, dem Rechtsbereich des göttlichen Naturrechts, den Frieden zu bewahren.

(Heinrich von Gent begründet diesen Gedankengang durch die augustinische Hierarchie der Seelenvermögen aus 'de trinitate'.)

III) Diese augustinisch-neuplatonische Interpretation der Naturrechte unterstreicht Heinrich von Gent noch durch seine, ganz auf die spirituelle Bestimmung und Würde des Priestertums ausgerichtete Geschichtsphilosophie.

"Si ergo de iure divino et naturali sacerdoti supereminet imperio, et penes ipsum residet de iure divino et naturali utraque iurisdictio et super spiritualia et super temporalia; et similiter eius immediate executio.

Unde in tempore legis naturae simul ambo correbant regnum et sacerdotium ... Nec debeant distinguī illo tempore quia nundum erant sacerdotes vocati ad spiritualis vitae exercitium, sicut tempore gratiae.

Sicut etiam ambo simul currere debebant propter eadem rationem in lege Mosaica, sicut et cucurrerunt usque ad Samuelem; sub quo populus petiit sibi regem: quem quantum erat ex parte populi, dominus concessit inonus propter

peccata eorum ... Disponente tamen aeterna providentia, quae mala nostra et ea, quae concedit pro peccatis nostris in bonum convertit, hoc factum est in praesagium eius, quod futurum erat Deo ordinante in nova lege; et ut sacerdotes expediti a iudiciis temporalium, assuescerent imminente tempore adventus Christi vacare spiritualibus, qui veniens rex et sacerdos simul, secundum ordinem Melchisedech ...

que rex et sacerdos debuit esse ordinarius sue gentis, et hoc principaliter ratione qua sacerdos super spiritualia principaliter; qua ratione qua rex super temporalia principaliter ...

Sed post Christi adventum cum tempus erat vacandi spiritualibus ... dispensative a deo regimen et auctoritas temporalium et iurisdictio omnis circa illa, et executio eius commissa est imperatorii, remanente solummodo prima auctoritate ut dictum est apud sacerdotes ... " (440)

Diese Geschichtsphilosophie beruht auf denselben Grundlagen wie die des Hostiensis: sine iustitia nihil dominium; iustitia est vivere secundum praeceptes legis naturalis divinae; lex naturalis divinae est id, quod in lege et evangelio continetur.

Durch die positive Offenbarung, der lex naturae divinae seu lex gratiae wird die lex naturalis rationalis vervollkommt, ihrem Ziele zugeführt, und mit dem, ihr zugehörigen Rechtsbereich überholt und absorbiert.

Für diesen Vorgang steht als Symbol das Königtum Christi.

Heinrich von Gent betont die spirituelle Berufung des Priestertums, dessen oberste auctoritas iurisdictionis ausschließlich auf dem ius divinum et naturale beruht; er lehnt daher z.B. die konstantinische Schenkung als argumentum ex iure humano ab.

"Unde quod ecclesiastici temporalium habent iurisdictionem, forte non multum expedit, ... et erat forte venenum quod legitur cecidisse in ecclesia dei tempore Constantini, qui iurisdictio sua dotavit ecclesiam, sed non assero." (441)

Am Ende der geschichtsphilosophisch verstandenen Rechtsperioden steht also die Hierarchie der empirischen Kirche, typisch für das Zeitalter der Gnade.

"Divinus pontificum ordo primus quidem est divinarum ordinationum sublimissimus, ut et novissimus idem.

Etenim in ipsum perficitur et competetur omnis nostrae hierarchiae dispositio. Etenim sicut communem hierarchiam videmus in Jesum consummatam, sic unamquamque in proprium divinum sacerdotem." (442) (443)

"Ipsa autem hierarchia ordinis virtus in omnibus locatur sacris universitatibus

et per omnes divinos ordines operatur propriae hierarchiae mysteria. "

Dieser politische Neuplatonismus des Mittelalters arbeitet mit Bildern und Begriffen, die aus der pseudo-dionysischen Metaphysik entnommen sind.

Seine Grundlage ist jedoch die mystisch und geschichtsphilosophisch interpretierte Hierarchie der Naturrechte.

Auf diesen Gedanken beruhen auch die 'theokratischen' Forderungen der Bulle 'Unam Sanctam', was aus den zahlreichen zeitgenössischen Glossen zu dieser Bulle eindeutig hervorgeht.

So sagt z.B. Guido Vernani von Rimini (444):

"Non est potestas nisi a Deo, que autem a Deo sunt, ordinata sunt, non ordinata essent, nisi gladius esset sub gladio, et tamquam inferior reduceretur per alium in suprema ...

Nam secundum beatum Dionysium lex divinitatis est infima per media in suprema reduci ... (445)

... Cum ergo spiritualis potestas excellat terrenam dignitate et nobilitate, quia spiritualia temporalia antecedunt, iste due potestates non eque immediate reducuntur ad Deum neque in ordinem, sed una reducetur per aliam .s. terrena per spiritualem et dirigetur et gubernabitur per ipsum. " (446)

Dieselbe Argumentation findet sich bei Johannes Monachus (447) in der Glossa Ordinaria ad sextum. (448)

Der erste Versuch diese neuplatonische Grundlage des augustinischen Rechtsdenkens zu kritisieren, stammt von Johannes Paris (449):

"Quod arguitur ... Quod corporalia reguntur per spiritualia et ab argumentum ut sic factum multipliciter deficit: Primo quia supponit, quod potestas regalis sit corporalis et non spiritualis, et quod habeat curam corporum et non animarum quod falsum est ... cum ordinetur ad bonum commune civium non quodcumque, sed quod est vivere secundum virtutem ... "

Damit wendet sich Johannes Paris gegen die Hierarchie der Naturrechtsbereiche.

Secundo deficit argumentum, quia non quelibet potestas secularis a qualibet spirituali instituitur, movetur et dirigitur, ...

Sic papa non instituit regem, sed uterque est a Deo institutus suo modo nec ipsum dirigit per se ut rex est, sed per accidens, in quantum convenit regem fidelem esse in quo a papa instituitur de fide et non de regimine.

Unde subicitur pape in his, in quibus subicit seum ei potestas suprema, scili-

cet in spiritualibus tantum. "

Beide Argumente treffen jedoch nicht den Kern des politischen Neuplatonismus; das erste bezieht sich nur auf den Rechtsbereich des *ius naturale rationale* und die *virtutes politice*, die für die personale *perfectio* des Christen nun einmal nicht ausreichen; das zweite Argument beruht auf der verhängnisvollen Verwechslung von *regnum* und *imperium* in ihrem Verhältnis zur Kirche (450), sowie auf der 'altkatholischen' Trennung von *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis*, sogar innerhalb der Sakramentenordnung.

In seinem dritten Argument kritisiert Johannes Paris die Grundlagen der pseudo-dionysischen Interpretation, indem er die ständig zitierte Stelle aus 'De ecclesiastica hierarchia' (451) auf ihren ontologischen Zusammenhang zurückführt.

"Patet etiam argumentum deficere et magis esse pro nobis quam contra nos, si consideremus exempla, quia licet corpora celestia moveantur in suum finem et administrentur per angelos, tamen non sunt producta per angelos sed immediate a Deo.

Et ita debet concludi quod potestas terrena est a Deo immediate, quamvis ipsa ad beatam vitam dirigatur per potestatem spirituales. "

Diese Position wurde jedoch von der Kanonistik stets anerkannt, wenn auch innerhalb der Naturrechtshierarchie als *ordo reductionis* die ecclesia auf einer völlig neuen, und daher unmittelbareren göttlichen Setzung beruhte, als das *regnum*.

Der politische Neuplatonismus hat aus Pseudo-Dionysius nur das Bild übernommen, so wie es Dante poetisch in der Göttlichen Kommödie gestaltet hat; seine theologisch-philosophische Grundlage ist die geschichts-philosophisch und mystisch verstandene Hierarchie der Naturrechte.

Das Verhältnis der entsprechenden Rechtsbereiche wurde stets 'de iure divino', d.h. spiritualiter verstanden, und niemals auf deren jurisdiktionelle Funktionen, die *positive competentia fori* übertragen.

Die kirchlichen Übergriffe auf das Gebiet der weltlichen Gerichtsbarkeit wurden *de iure humano seu consuetudine* begründet, soweit sie nicht durch die allgemein anerkannte, durch Augustinus begründete Kompetenz der Kirche ratione peccati seu paci gerechtfertigt waren.

Durandus von St. Porçiano (452) betont gerade im Anschluß an eine, dem Petrus Bertrandus zugeschriebene Interpretation der Bulle 'Unam Sanctam'

diese Trennung der natürlichen oder göttlichen von den positiven, in der Terminologie meist 'natürlichen' oder 'menschlichen' Rechten der Kirche: "... omnis humana creatura subsit papae, et sic potestati spirituali, non tamen sequitur, quod habeat dominium omnium rerum temporalium.

Ad cuius declarationem est sciendum quod est duplex dominium, et enim quoddam dominium iure divino, quoddam aliud iure humano.

Divinum dominium est illud, quod est apud Deum, supra omnem creaturam. Ipsa enim Deus creator est omnium universorum ...

Istud dominium est verum dominium simplex et absolutum, et unus est dominus omnium creaturarum Deus, et immo proprie loquendo, omnes creaturae, proprietates, res et possessiones, et bona alia in bonis nullius sunt, vere absolute, et proprie nisi Dei.

Circa quod dominium dicit Hostiensis 'de voto et vo. redemp. c. quod super im magna gl. versi. mihi tamen videtur sic.' 'Mihi videtur quod in adventu Christi omnis honor, et omnis principatus, et omne dominium et iurisdictio de iure et ex iusta causa per illum qui supremam manum habet, nec errare potest, omni infideli subtracta fuerunt, et ad fideles translata ...'

Et de tali dominio divino dico, quod omnis temporalis potestas est subiecta spirituali, et debet potestas spiritualis potestati temporali dominari.

Aliud est dominium, quod secundum legistas vocatur legale dominium ... secundum vero canonistas vocatur humanum.

De isto legali vel humano dominio, dicit Inno. sic., quod est ius, quod ad aliquem spectat, vel acquiritur de iure naturali ... Et tale dominium non est apud papam tantum, sed apud omnes qui iuste acquerunt, et ex quo semel acquisitum est, non licet pape, vel alicui alteri auferre vel occupare sine iusta causa ... "

Durandus beschränkt die iurisdictio spiritualis se extendens ad temporalia auf die conservatio pacis, id est tranquillitas ordinis:

"Ad aliud dicendum est, quod tam sacerdotium quam imperium sunt a deo, ... Sacerdotium quidem ut praeesset divinis et spiritualibus quantum est de prima et principali intentione sacerdotii.

Sed quia divina et spiritualia perturbantur, et quandoque impediuntur per abusum hominum circa temporales.

Ideo sacerdotium secundario et ex consequenti pertinet impedimenta eturbationes tollere, et impeditores ac perturbatores fereri gladio spirituali ... Iurisdictio vero spiritualis se extendit ad actiones hominum circa temporalia, quae ordinantur ad spiritualia, tamquam ad finem, quatenus abusus hominum circa ea potest impedire finem." (453)

Ricardus von Mediavilla (454) hat in seiner Rechtslehre thomistisches Gedankengut mit seiner typisch augustinisch-neuplatonischen Grundposition zu vereinigen gesucht.

Das Ergebnis ist, daß das übliche, hierarchisch-dialektische Rechtssystem auf wenige, in sich komplexere Rechtstermini reduziert erscheint, wenn auch die universalistische Dialektik im Grunde gewahrt bleibt.

Alle Gesetze emanieren aus der lex aeterna .i. lex naturae Dei:

"tota rectitudo rationis humanae ab aeterna lege derivata est" (455). Die lex aeterna ist essentieller göttlicher Wille und zugleich universales Weltgesetz und Weltformel: "Lex ergo aeterna est universalis regula in dirigendo respectu omnium agendorum et fugiendorum, quaelibet autem lex alia est quaedam regula particularis directiva respectu agendorum et fugiendorum, particulari autem in universalibus continetur, quapropter necesse est omnem aliam legem a lege aeterna in illa contineri, et ab ea derivari." (456)

Die lex naturae (.s. humanae) ist wie bei Thomas von Aquin: impressio legis aeternae in mente nostra (457); sie ist wesentlich in der lex aeterna enthalten: "Sed pro tanto dicitur lex naturae contineri in lege aeterna: quia omnia quae de agendis et fugiendis dictat lex naturalis dictat perfectius lex aeterna, et multo plura, quia lex naturalis est quaedam particularis derivatio a lege aeterna." (458)

Diese lex naturae humanae bestimmt, wie in der Summa Halensis, das Verhältnis des Menschen zu sich selbst, zu seinem Nächsten und zu Gott; diese drei Beziehungsgefüge sind hierarchisch angeordnet:

"Lex .n. aeterna per quam ordinatur homo ad Deum, excedit rectitudinem rationis per quam ordinatur homo in seipso et tamen tota rectitudo rationis humanae ab aeterna lege derivata est, quamvis totam rectitudinem legis aeternae non capiat."

Hier wird der Terminus 'lex aeterna' für die lex naturalis divina gebraucht.

"Ordo autem debitus hominis in seipso, cum sit animal rationale, non per naturam solitarium, sed magis politicum et sociale includit ordinem voluntatis, seu per comparisonem ad proximum. Numquam enim homo bene est ordinatus in seipso, nisi voluntas eius bene fuerit ad proximum ordinata." (459)

Dieses dreifache Ordnungsgefüge innerhalb des Naturrechts soll die thomistische Gesellschaftslehre konservieren. Die Differenzierung des naturrechtlichen Pflichtenkreises soll die Differenzierung der Naturrechtshierarchie ersetzen.

"Lex ergo naturae est a natura, et secundum naturam, accipiendo naturam non pro natura generis, quae communis est hominibus et brutis: sed pro natura

speciei humanae, lex ergo naturae ordinata est. Omnia ergo praecepta legis naturae inter se ordinata sunt. Sed plurium ordinatorum inter se oportet esse unum solum principium. " (460)

Das einende Prinzip dieser drei Ordnungen ist wie bei Thomas die delectatio boni; für den Menschen bedeutet sie die Tendenz zum summum bonum, dem alle anderen Werte untergeordnet sind:

"... sed in lege naturae est unum solum tale, quod est praeceptum de ordinata boni delectatione. Ex hoc enim praecepto statim sequitur praeceptum de odio mali, et omnia alia praecepta legis naturae ex istis duobus sequuntur mediate, vel immediate; ergo legis naturae secundum quod comprehendit naturalem hominis ordinem, ad seipsum et ad proximum, et ad Deum est unum solum primum principium; etiam creatum quod est istud unusquisque ordinato modo diligit bonum. " (461)

Diese lex naturae humanae ist wie die lex aeterna .s. lex naturae Dei essentiell verankert und indispensibel:

"Praecepta .n. legis aeternae sunt indispensibilia. Planum est .n. quod in illis homo dispensare non potest nec etiam Deus ... Sed sicut dicit Aug. ... lex aeterna est ratio divina, vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans, in quo patet ex consequenti, quod nec Deus nec homo in lege naturae dispensare potest. " (462)

Als den Inhalt dieses indispensiblen Naturgesetzes bestimmt Richard von Middleton die Gebote des Dekalogs:

"Lex .n. naturae cum sit quaedam participatio legis aeternae in nostris mentibus a Deo impressa, quantum ad suum primum praeceptum, et quantum ad 10 Decalogi praecepta accepta secundum intentionem mandantis, continet ordinem hominis ad Deum, et ad proximum; et autem ipso, quod Deus est ultimus finis, debet homo ordinari ad ipsum, et eo ipso quod proximus est ordinabilis ad eundem finem, debet homo ordinari ad proximum: sicut ergo Deus negare non potest seipsum esse ultimum finem, ita negare non potest hominem debere ordinari ad ipsum, et ex consequenti, nec ad proximum; unde et sequitur, quod legem naturalem infringere non potest, inquantum est continens ordinem istum ... " (463)

Die leges civiles leitet Richard von Middleton ebenso wie Thomas als determinationes et conclusiones vom Naturrecht ab:

"Lex autem humana cum non contineat nisi praecepta, quae sunt determinationes, quaedam praeceptorum communium legis naturae, et conclusiones tales quae ut in paucioribus propter circumstantias particulares possunt a lege naturae deviare, non habet duplicem praedictum ordinem immutabiliter

annexum et ideo magis potest revocari vel mutari a suo conditore, quam lex naturae. "

In diesen thomistisch verstandenen Rechtszusammenhang von lex aeterna - lex naturae .s. humanae - leges positivae kann der augustinische Denker die lex divina nur schwer einordnen.

Seine undifferenzierte Terminologie erschwert ihm die dialektische Konstruktion der natürlichen und positiven Rechte.

Die Definition des göttlichen Rechts stimmt mit der des natürlichen völlig überein:

"Lex ergo divina quamvis principaliter sit ad ordinandum hominem ad Deum, ex consequenti tamen est ad ordinandum hominem in seipso, et ad proximum: et quia ad triplicem istum ordinem observandum requiruntur actus omnium virtutum, aut tanquam illi sine quibus triplex ordo praedictus sufficienter observari non potest, ideo lex divina actus omnium virtutum praecipit aut consulit, ita quod praecepta sunt de illis actibus sine quibus triplex ordo praedictus sufficienter observari non potest, et consilia de illis actibus sine quibus triplex ordo praedictus, non ita commode, aut perfecte observari potest. " (464)

An anderer Stelle ist diese lex divina die positive Fixierung der Naturrechtsgebote:

"Lex .n. naturae in mente nostra est quaedam impressio legis aeternae cuius determinatio et explanatio facta est per divinam revelationem dicitur lex divinam. " (465)

Andererseits muß die lex divina dem natürlichen Recht eindeutig übergeordnet werden, da das positive göttliche Gesetz der Offenbarung wesentlich über das Naturrecht hinausführt.

Da Richard von Middleton das Verhältnis zwischen natürlichem und göttlichem Recht nicht geschichtsphilosophisch-dynamisch erfaßt, wird das ius divinum unfreiwillig positiviert:

"Lex autem divina proprie loquendo non debet dici contineri in lege naturae, quod enim continetur in alio est in illo.

Lex autem divina non est lege naturae sicut pars in toto, sed e converso; quia continet legem naturae ...

Lex autem naturae non importat totam rationem legis divinae. Lex autem divina, et si importet totam rationem legis naturae: tamen superaddit aliquid reale;... quia quamvis sit dignior, quam lex naturae, non tamen erat tota in potentia legis naturae, quia aliqua sunt in ea quae non poterunt haberi, nisi per revelationem divinam; ex quo sequitur, quod nec est in ea sicut motum

in motivo, nec sicut in fine, immo magis econverso, quia lex naturalis **ordina-**
batur ad legem divinam ... " (466)

Dieses erscheint ein etwas befremdlicher Aufwand, um die Existenz eines *ius divinum positivum* über dem *ius naturale divinum* zu rechtfertigen.

Richard von Middletown vermischt zwei Typen der Rechtsauffassung:

- a) die anthropologisch-geschichtsphilosophische der augustinischen Scholastik mit dialektischer **Beziehung** zwischen der Hierarchie der positiven und der Hierarchie der natürlichen Rechte: der *lex naturalis ordinativa ad Deum* et ad seipsum entspricht auf der Seite der positiven Rechte die *lex divina positiva*; der *lex naturalis ordinativa ad seipsum et ad proximum* die *lex humana positiva*;
- b) die reduzierte und positivistische Rechtshierarchie mit kausaler Abhängigkeit von *lex aeterna*, *lex naturalis seu lex divina positiva* und *lex humana positiva*.

Auch Augustinus Triumphus (467) versucht mittels der pseudo-dionysischen Metaphysik die augustinische Rechtshierarchie mit der aristotelisch-thomistischen Ontologie in Einklang zu bringen.

Er unterscheidet die *lex aeterna seu lex naturae divinae* als makrokosmisches Naturgesetz, *quod non ponitur, nec deponitur*, und das spezifisch menschliche Naturgesetz: *lex naturalis menti rationali concreata, quod ponitur, sed non deponitur*; von diesem Naturrecht leitet sich das positive Gesetz, *que ponitur et deponitur* ab.

Der Terminus *lex naturalis* umfaßt bei Augustinus Triumphus alle drei anthropologischen Stufen des natürlichen Rechts:

die *lex naturalis commune*, die *lex naturalis rationale*, und im eigentlichen Sinne, diese beiden einschließend, die *lex naturalis divina*, id, *quod in lege et evangelio continetur*; es umfaßt die ganze, von der *lex aeterna seu voluntas Dei* dem Menschen eingeprägte Hierarchie der Naturrechte.

Die vereinfachte Rechtsordnung des Augustinus Triumphus: *lex aeterna - lex naturalis - lex positiva*, ist damit eine Hierarchie mit Kausalabhängigkeit zwischen den einzelnen Rechtsstufen (und Rechtsbereichen) im Sinne der neuplatonischen Metaphysik, und einer Deduktion vom Allgemeinen zum Speziellen.

Die entsprechende Hierarchie der Rechtsbereiche wäre:

- a) der Rechtsbereich der positiven staatlichen Gesetze, des sozialen Lebens mit dem Ziel des *bonum commune*,

- b) die ecclesia militans,
- c) die ecclesia triumphans.

Der Papst als vicarius Dei ist damit imitator legis aeternae, observator legis naturali und als solcher auch lator et immutator legis positivae. (468)

"... triplex est lex; Aeterna, Naturalis, et Positiva. Lex aeterna non ponitur, nec deponitur; Lex vero naturalis ponitur, sed non deponitur. Sed lex positiva ponitur et deponitur.

Legis igitur aeternae et divinae Papa debet esse imitator: quia ab ipso omnis lex et omnis iustitia derivatur.

Unde dicit Augustinus I. de libero arbitrio: Lex aeterna est ipsa summa divina ratio, quia iustum est, ut omnia sint rectissima, et ordinatissima; cui semper optemperandum est; secundum quam omnis lex recte fertur, recteque mutatur. De qua lege scribitur Per me Reges regant, et legum conditores iusta decernunt.

Legis vero naturalis Papa debet esse observator. Non enim potest ipsam mutare: quia sicut ab ipso non ponitur, ita ab eo non deponitur. Sed immediate talis lex a Deo menti rationali imprimitur, nec sibi per legem nec Prophetas contradicitur, sed potius assentitur. Iuxta illud Matth. 7. Omnia quaecunque vultis, ut faciant vobis homines, et vos facite illis: haec est enim lex, et Prophetarum. Sed legis positivae Papa debet esse lator, et immutator pro temporum congruentia. Quia ab ipso ponitur, ita ab ipso deponi potest. ...

Quia igitur legis naturalis Papa debet esse observator: omnes paganos, et transgressores talis legis iuste potest punire."

Dieser neuplatonischen Gesetzeshierarchie entspricht eine ebenso vereinfachte Hierarchie der Essenzen als Rechtsträger:

"... triplex potest distingui regula agendorum. Una temporanea, quae ponitur et deponitur: puta lex humana positiva Alter, quae ponitur sed non deponitur: ut lex naturalis menti rationali concreata.

Tertia est aeterna, quae nec ponitur nec deponitur: et ista est lex divina.

Ad primam legem inspicit solus homo, et hoc dumtaxat, quamdiu ista animali vita vivitur.

Ad secundam regulam inspicit homo et Angelus.

Sed at tertiam inspicit homo, Angelus et ipse Deus." (469)

Die lex naturalis ist das principium sowohl des äußeren, als auch des inneren Lebens- und Rechtsbereiches des Menschen; über beiden steht der Papst als conservator legis naturae.

"... ergo dicendum, quod sicut in regimine exteriori est duplex lex necessaria;

una naturalis certificans de agendis in universali.

Alia positiva, descendens ad causas speciales; sic in regimine interiori animae ponitur duplex lex: Una naturalis, quae certificat de regulis operandorum particularibus, quae appellatur conscientia.

Utriusque autem legis Papa interpret est; et utraque subiicitur iudicio suo; quia legem naturae quamvis non ponat in universali, pertinet tamen ad ipsum ponere particulare, particulares casus ex ipsa eliciendo et specialiter explicando." (470)

Das ius civile ist durch seine Veränderlichkeit bestimmt, da es sowohl von den variablen Handlungen der Menschen, als auch von den variablen Umständen, für die es gegeben ist, abhängt.

"Rationabiliter autem prima lex humana ponitur, et deponitur, et mutari potest pro temporum diversitate propter duo. Primo, propter humanorum actuum variationem; Contingit enim humanos actus multipliciter variari, et per consequens multipliciter regulari, ut aliqua lege regulentur uno tempore; et aliqua alio tempore, secundum variam conditionem illorum, qui lege reguntur.

Secundo, propter ipsius legis perfectam inventionem, se per enim posteriores habent se per additionem ad priores, sic primo inventores legum propter defectum experientiae quaedam imperfecta in multis deficientia statuerunt; quae posteriores mutaverunt institutiones aliqua, quae in paucioribus deficere possent.

Papa ergo et Imperator, vel alii inferiores sua auctoritate possunt humanam legem ponere, et deponere pro temporum diversitate, maxime quando evidens apparet utilitas: Nam in rebus novis constituendis evidens debet esse utilitas." (471)

Der Papst hat das Recht, die leges civiles zu interpretieren, d.h. sie zu korrigieren, ihre Verbindlichkeit zu bestimmen; sie zu bestätigen oder zu ergänzen.

"... quadruplex interpretatio legis civilis pertinet ad Papam. Prima est quantum ad eius correctionem, multa enim permittit, et multa impunita relinquit lex civilis, quae per divinam legem, cuius Papa minister est, corriguntur, ut dicit Aug. I. de lib. arb. cap. 5.

Secunda est, quantum ad eius obligationem, ad Papam namque spectat interpretari quas controversias, et quae Ecclesiastica negotia vult ligari, vel solvi legibus Imperatorum, et quae non ...

Tertia est quantum ad eius confirmationem. non enim potest esse magis

exempta lex, quam legislator. Unde si examinatio, et confirmatio imperatoris spectat ad Papam, oportet quod imperialium legum confirmatio, vel reprobatio similiter ad ipsum spectet.

Quarta, quantum ad eius declarationem et suppletionem. Sicut enim omnis scientia humanitus inventa est imperfecta, et quaedam umbrae respectu divinae scientiae ... " (472)

Die lex naturae ist für alle Wesenheiten gleich verbindlich; sie unterscheidet sich jedoch nach dem modus ihrer Erfüllung:

"Lex naturae est omnibus nota universaliter ... ergo est docendum, quod Deus cuilibet rei impressit aliquam regulam qua' dirigitur in eius operatione. Sicut ergo sunt tria genera operationem; ita tripliciter potest accipi lex naturae ... Ius naturale quandoque accipitur sine cognitione, sine electione et sine particulari actione, vel expressione.

Quandoque vero cum cognitione, sine electione.

Quandoque autem cum electione sine tamen particulari expressione.

Primo modo convenit omnibus rebus, secundo omnibus animalibus, tertio omnibus hominibus.

Quarto hominibus sic viventibus, et sic agentibus secundum talia vel talia praecepta:

et isto modo sic Papae convenit supra ius naturale auctoritatem interpretandi habere quod non convenit aliis. " (473)

Das Naturrecht ist im Menschen ein habitus, der erst durch die gesetzmäßige Handlung aktualisiert wird; diese Handlung wird aber nur durch die göttliche Gnade ermöglicht, da die natura humana durch den Sündenfall korruptiert ist, und so die obersten Normen des Naturgesetzes nicht aus eigener Kraft erfüllen kann.

Die natura humana corrupta wird durch die lex naturalis divina, deren Rechtsbereich die ecclesia mit ihrer positiven sakramentalen Rechtsordnung ist, restituiert.

"Prima regula vocatur lex naturae communiter, et large. Secunda vero magis proprie. Tertia maxime proprie.

Quamvis ergo Papa non possit dispensare in lege naturae communiter sumpta; dispensat tamen in lege naturae secundum, quod restringitur ad humanam naturam agentem cum electione et discretione.

... sicut dictum est, lex naturae, cum sit aptitudinalis, et habitualis, non reducitur ad actum, nisi per nostram operationem; unde sicut per nostram bonam operationem, et principaliter per divinae gratiae motionem talis natu-

ralis lex illustratur, et fulgatur, ut actualiter tendat in bona, iusta vera et recta, in quae naturaliter inclinatur:

sic per nostram pravam operationem, et diaboli illusionem obumbratur, et obtenebratur, ut sic remaneat prostrate: quatenus in illa, ad quae naturaliter inclinatur, actualiter tendere non valeat:

ut dicit Aug. 9 de Tri. cap. 6. Quod iudicium legis naturalis semper est veritatis: ac sui iuris incorruptissimis regulis firmum est.

Et dato, quod corporalium imaginum phantasmatum regatur nubilo quoddam, non involuitur, atque confunditur.

Non igitur talis lex est per peccatum corrupta: sed bene est obnubilata, et obtenebrata: Ad cuius remotionem, et correctionem data fuit lex scripta: et ultimo ad perfectam eius curationem data fuit lex evangelica." (474)

Aus diesem Grunde stehen die positiven Gesetze des Papstes über dem natürlichen Recht, weil dieses ohne die lex divina positiva ecclesiae nicht aktualisiert werden kann; andererseits ist die lex divina positiva auch die metaphysische Grundlage der lex naturae.

"Ergo magis ligat praeceptum papae, quam ligamen legis naturae. Quia praeceptum Papae ligat potentialiter, et actualiter ligamen vero legis naturae potentialiter solum.

Similiter praeceptum Papae ligat respectu agibilium, et speculabilium: ligamen vero legis naturae respectu agibilium solum.

Eodem modo praeceptum Papae ligat universaliter, et particulariter. Ligamen vero legis naturae universaliter tantum.

Das positive Recht der Kirche geht auf direkte göttliche Einsetzung zurück und ist deshalb stabilius quam lex naturae. Der Papst als Vicarius Christi ist Interpret des ius naturale divinum, id est id, quod in lege et evangelio continetur.

"... praeceptum Papae impressum est similiter a Deo: puta a Christo, qui dixit Petro: Quodcumque ligaveris super terram, ligatum erit, et in coelis: et tanto impressio ista est in fallibilior impressione legis naturae, inquantum impressio legis naturae, quae est habitualis, per actualem exercitationem potest depravari in malum, et reformari in bonum.

Sed ista impressio nusquam universaliter depravari potest, sicut numquam universaliter fides Ecclesiae potest deficere."

... dicendum, quod ligamine legis naturae ligant praecepta divina: et humana virtualiter habitualiter, et universaliter. Sed particulariter et actualiter talis ligatio explicata fuit in lege Moysi per diversa praecepta: postmodum in lege nova per superadditas perfectiones, et particulares declarationes.

Planum est enim quod utriusque legis Papa est interpres, et declarator, tamquam Vicarius Christi." (476)

Bei Augustinus Triumphus zeigt sich eine deutliche Tendenz zur Positivierung der Naturrechte, wie sie bereits bei Stephan von Tournay festzustellen war.

Das Verhältnis innerhalb der Rechtshierarchie wird ohne weiteres auf die Rechtsbereiche als Genossenschaften, aber nicht ausdrücklich (de facto) auf die Jurisdiktionsbereiche übertragen.

Die lex naturalis divina, subjektiv ein habitus animae rationalis, objektiv id, quod in lege et evangelio continetur, wird der lex divina positiva ecclesiae im Verhältnis von Potenz und Akt zugeordnet.

Ihr Rechtsbereich ist damit eindeutig dem Rechtsbereich der leges civiles übergeordnet; er ist das irdische Abbild des Rechtsbereiches der lex aeterna seu naturae Dei.

Was die Rechtslehre des Augustinus Triumphus von der kanonistischen unterscheidet, ist die Reduzierung der beiden Rechtshierarchien auf den augustini-schen hierarchischen Dualismus zwischen göttlichem und menschlichem Recht: Der Rechtsbereich der, durch die positiven göttlichen Gesetze aktivierten lex naturalis seu divina steht als ecclesia militans seu 'civitas terrena spiritualis' über dem Rechtsbereich der positiven Gesetze, deren Grundlage, die lex naturalis rationalis in der lex naturalis divina und damit auch in der lex divina positiva enthalten ist, dem Rechtsbereich der laikalen Gewalten, der 'civitas terrena carnalis'; -

und unter dem Rechtsbereich der lex aeterna seu naturae Dei, der ecclesia triumphans seu 'civitas coelestis'.

Im Anschluß an Augustinus betont Augustinus Triumphus den geschichtsphilosophischen Zusammenhang der Rechtshierarchie als Konsequenz der corruptio naturae humanae et legis naturalis divinae, .i. legis specificae humanae, sowie die aktuelle Notwendigkeit, es durch die Kirche als Vertreterin der positiven göttlichen Rechts- und Sakramentsordnung, der lex gratiae zu interpretieren.

"Papa propter legis naturae multiplicem variationem potest eam interpretari. R. dicendum, quod illud convenit interpretari, quod contingit variari. Est autem actio humanae naturae post peccatum quadrupliciter variata. Ut dicit August. in lib. 83. quaestionum, q. 66.

Nam in prima actione ante legem scriptam lex naturae in homine (ut dicit) fuit sine pugna. Quia sine cognitione distincta peccatorum; Concupiscentiam (inquit Apost. Roma. 7.) nesciebam, nisi lex diceret: Non concupisces.

In secunda vero actione sub lege scripta lex naturae fuit cum pugna, tamen sine victoria. Quia occasione accepta peccatum per mandatum legis operatum est

omnem concupiscentiam.

Notificabat enim lex peccata, quibus lex naturae impugnabatur, non conferendo tamen gratiam adiutricem. Unde dicebatur esse pugna sine victoria.

In tertia autem actione sub lege gratiae lex naturae est in pugna, tamen cum victoria, eo quod per sacramenta, quae sunt vasa gratiae, confertur victoria per gratiam adiutricem.

Sed in quarta actione, ut in patria lex naturae non habebit pugnam, sed pacem sempiternam.

Sicut ergo lex naturae est multipliciter variata: sic per Ecclesiasticam disciplinam, cuius Papa est minister, est multipliciter interpretanda." (477)

Die Schriften der übrigen augustinischen Denker bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts sind, soweit sie gedruckt zugänglich sind, durchwegs kirchenpolitisch und zeitkritisch gebundene Traktate und daher für die Rechtslehre nicht sehr ergiebig.

Die Struktur ihrer Beweisführung zeigt jedoch als Grundlage ihrer politischen Forderungen die bekannte Naturrechtshierarchie.

Tholomeus von Lucca (478) setzt zunächst eine, alle Rechtsverhältnisse umfassende lex aeterna voraus: "opus naturae est opus intelligentiae Dei" (479).

Dominium und proprietas ordnet er dem status naturae humanae corruptae zu (480); das dominium regale ist daher zwar auf Grund des rationalen Naturrechts (lex naturae humanae corruptae) entstanden (481), sed quantum placebat Domini (482).

Die Naturrechte sind geschichtsphilosophisch geordnet; es entspricht der legum traditio sanctissima, quod lex evangelica perficit lex naturalis; lex vetus est figura legis evangelii. (483)

Auch Tholomeus von Lucca vereinigt das ius naturale seu divinum mit dem Rechtsbereich des ius divinum positivum, der Kirche (484), und tendiert auf einen, seine ganzen Ausführungen durchziehenden hierarchischen Dualismus der Rechtsbereiche, entsprechend der augustinischen Wertethik.

Jacob von Viterbo (485) setzt die übliche Naturrechtshierarchie als Grundlage einer Reduktionsordnung voraus, die er auf die entsprechenden Rechts- (nicht Jurisdiktions-)bereiche überträgt.

"Dicitur autem aliquis membrum ecclesiae non ratione nature sed ratione gratie, presupposita tamen natura, que est gratia capax, cuiusmodi est na-

tura rationalis vel intellectualis." (486)

Den Terminus *ius naturale divinum* beschränkt er auf das *ius naturale rationale*; das *ius naturale divinum* ist die *lex gratiae*, das spezifische Naturgesetz des Christen.

"*Nam spiritualis est causa temporalis per modum finis; quia finis temporalis, qui est felicitas naturalis, ordinatur ad finem spiritualis, qui est beatitudo supernaturalis.*" (487)

Jacob von Viterbo zeigt auch die Tendenz, die beiden Rechtshierarchien auf den augustinischen hierarchischen Dualismus der '*civitates*' zu reduzieren, was auch die Grundtendenz seiner Ecclesiologie ist.

"*Nam quod homo sit super homines ex iure humano est, quod a natura perficitur.*

Quod autem homo fidelis sit super homines fideles est ex iure divino, quod a gratia oritur.

Gratia enim non natura fideles efficit, et quia ius divinum est apud Christi vicarium, ideo ad eum pertinet institutio fidelium regum et temporalis potestatis super fideles, inquantum sunt fideles." (488)

Aegidius Romanus (489) hat in '*De ecclesiastica potestate*' die Naturrechtshierarchie bereits in dem Maße positiviert, daß er sie als Grundlage der positiven Rechtsverhältnisse kaum mehr erwähnt.

Seine neuplatonisch-dynamisch verstandene Rechtshierarchie entspricht den augustinischen '*civitates*', mit ihrem hierarchisch-dualistischen Verhältnis zwischen *spiritualia* und *carnalia*.

Dementsprechend ist die *iustitia* eine *res spiritualis* (490) und allein der *ecclesia Christi* zugeordnet; wie bei Hostiensis sind mit der grundlegenden Veränderung aller Rechtsverhältnisse durch die *lex nova*, auch die ursprünglich der *lex naturalis rationalis* zugeordneten Rechtsverhältnisse an diese *iustitia* gebunden. (491)

"*Nisi sis sub (Christo) iniustus es, et quia iniustus es ... iuste quelibet res subtrahitur a dominio tuo.*"

Die neuplatonische und geschichtsphilosophische Dynamik dieser Rechtsauffassung präzisiert Aegidius Romanus in dem Satz: "*Laici servi redempti ecclesiae sunt.*" (492)

VIII. Die Rechtslehre des Nominalismus und Positivismus

In der Rechtslehre des Petrus Aureoli (493) ist der Gegensatz zwischen natur-rechtlich-hierarchischem und positivistisch-nominalistischem Denken bestimmend.

Geistesgeschichtlich gesehen nimmt er eine Zwischenstellung ein, zwischen der reduzierten universalistischen Rechtshierarchie, die sich aus dem thomistischen Denken in Verbindung mit dem nachthomistischen Augustinismus entwickelt hat, und der positivistischen und nominalistischen Rechtsauffassung der Spätantike und der beginnenden Neuzeit.

Die lex aeterna ist als lex aeterna speculativa im augustinischen und auch thomistischen Sinne universales Weltgesetz des *ordo rerum*, zugleich *lex naturae Divinae*: (494)

"Unde dicendum, quod ista lex aeterna, et speculativa non est aliud formaliter, quam ipsa Deitas intellecta ... "

Die lex aeterna speculativa hat ihren Existenzgrund in der göttlichen Wahrheit: "lex enim aeterna et speculativa est in veritate divina. In ista enim secundum Augustinum homo videt veritatem ... "

Als lex aeterna practica ist die mathematische Weltformel der *aequitas* seu *iustitia*, ähnlich wie im politischen Neuplatonismus der Spätantike, die in christlicher Auffassung notwendig zur positiven *voluntas Dei* wird.

Die lex aeterna practica seu *voluntas Dei* ist einerseits göttliche Weisheit als *recta ratio agibilium*, im rechtlichen Verständnis das Prinzip der *iustitia*; andererseits das *ius naturale* .i. *naturale iudicium* in den Menschen.

"Dicendum ad hoc, quod ratio practica dupliciter potest sumi, uno modo, ut est *recta ratio agibilium*, et dicitur *prudentia* ...

... *Alia* est lex, quae dicitur *naturalis*, et dicunt aliqui quod est *naturale iudicium*. "

Diese *lex naturalis* in homine ist die Fähigkeit die Wahrheit zu erkennen, durch den *intellectus agens* und auf Grund des *intellectus possibilis*:

"*Veritas* in quantum *veritas* illarum propositionum oritur ex *notitia terminorum*, quasi ex *obiecto*, et *intellectu agente*, et secundum hoc *lex naturalis* non est aliquis *habitus*, vel aliquis *actus*: sed dicitur *naturalis notitia virtualis*, pro quanto *intellectus possibilis* est in *potentia naturali* ad recipiendum *notitiam*, *talium primarum propositionum practicarum*, et *obiectum virtualiter*, et natu-

raliter natum est imprimere."

Von dieser *lex naturalis* wird die *lex humana* durch Schlußfolgerungen abgeleitet; diese *lex civilis* ist als internationales Privatrecht, als *ius gentium* verstanden.

Die eigentliche *lex positiva*, die *statuta humana* sind jedoch freie Willenssetzung des Fürsten:

"Tertia lex est lex humana, quae dicitur lex positiva; sed tunc est dubium, si lex humana sit conclusiones deductae ex lege naturali. Dicendum, quod si tu vocas legem humanam, legem civilem; de qua Philosophus tractat, quia dicitur scientia moralis, sic illa deducitur ex lege naturali, et ad legem naturalem reducitur.

Sed si vocas legem humanam, *statuta humana* imposita ab imperatoribus, tunc ibi non sunt conclusiones iuris; sed sunt quaedam conformia legi naturali."

Dieses staatliche Gesetz ist für die Untertanen unbedingt verpflichtend, auch im Gewissen:

"Illa autem, quae non sunt de iure naturali, sed pure positiva, non ligant, quia carent origine superioris, nisi respectu subditorum, quos vere ligat, non solum in foro exteriori, sed etiam in foro conscientiae."

Dies setzt die römisch-neuplatonische Auffassung einer direkten Verbindung des Gesetzgebers mit der göttlichen Weisheit oder dem Prinzip der Gerechtigkeit, bei Petrus Aureoli mit der *lex aeterna practica* als *ratio practica inferiora gubernans*, voraus (495):

"Legum positiva (sic!) autem pertinet ad principum, qui dicitur leges imponere rationabiliter secundum conditionem populi."

Die Rechtsverhältnisse des *ius gentium*, *potestas*, *dominium* und *servitus* entsprechen dem *ius naturale rationale*, das Petrus Aureoli nicht mehr als *ius naturale humanae corruptae* versteht. (496):

"... quod potestas, dominium et servitus non dicunt relationem realem; sed relationem rationis ... Ordo rationis exigit, quod inter homines sit principatus ...

Isti duo actus, qui sunt dirigere et coercere, sunt necessarii ad bene vivere communitatis totius; sed actus isti duo constituunt rationem principatus, et praelationis ergo congruit secundum rectam rationem naturalem, quod inter homines sit praelatio et principatus. ... Illud congruit esse secundum rectam

rationem inter homines in statu naturae lapsae, quod fuisset in statu naturae integrae: sed in statu innocentiae fuisset principatus, non quidem dispositus ad bonum sui sed politicus, et licet non quoad secundum actum, qui est coercere, tamen quo ad actum qui est dirigere fuisset necessarius. "

Zu diesem internationalen Privatrecht, dem *ius gentium* gehört auch die Einrichtung der Monarchie. Damit wird das neuplatonische Rechtskaiser-Verhältnis auch noch rational-naturrechtlich begründet;

"Secunda propositio principalis est ista. Ordo rationis exigit, quod sit unus monarcha, et unus princeps, et in hac propositione concordarunt omnes iuristae, sequentes *ius gentium*, quod est propinquum valde aequitati iuris naturalis. "

Der Rechtsbereich des *ius naturale rationale* ist durch die Grenzen eines umfriedeten Machtbereiches bestimmt und begründet:

"Ex hoc patet, quod Romani, qui fuerunt zelatores summae iustitiae, adeo, ut iustitiam in proprios filios, et personas suas exercerent, iuste subiicerent sibi nationes alias exorbitantes a iustitia. Hinc est, quod iuristae loquuntur de potestate imperiali; non enim de dictamine rationi est, quod Imperator sit Romanus, vel Alemannus, sed qui magis viget in zelo iustitiae, et dictamine rationis rectae. "

Petrus Aureoli führt damit den neuplatonischen Rechtskaiser-Gedanken auf den christlichen Rechtspositivismus von der göttlichen Einsetzung der weltlichen Obrigkeit zurück:

"... puto quod universales principatus et monarchiae dispositive sunt hactenus a Deo. "

Auch in diesem System ist die Stellung der *lex divina positiva* als positive Setzung des göttlichen Willens problematisch.

Petrus Aureoli macht mehrere Einordnungsversuche:

- a) Die *lex divina positiva* ist wie die *lex naturalis promulgatio* der *lex aeterna*, stimmt also inhaltlich mit der *lex naturalis* überein.
- b) Die *lex divina positiva* legt diejenigen Tatsachen fest, die über das Erkenntnisvermögen der natürlichen Vernunft hinausgehen; in rechtlicher Beziehung regelt sie diejenigen Verhältnisse, die für das zivile Recht indifferent sind.
- c) Für die persönliche Bestimmung des Einzelmenschen reicht das *ius naturale rationale* als natürliche Vernunft nicht aus, darum ist über dem positiven menschlichen Gesetz das göttliche Gesetz notwendig. (497)

Dieses göttliche Gesetz ist also positive Promulgation des göttlichen Willens und der göttlichen Weisheit; es vervollständigt die natürliche Anlage des Menschen zur Erfassung der gesamten Wirklichkeit, der *veritas*.

Ein Beweis für die Richtigkeit der Offenbarung als des positiven Gesetzes des Neuen Bundes ist für Petrus Aureoli daher die Tatsache, daß es mit den Forderungen der bürgerlichen Moral und des natürlichen Menschenverstandes weitgehend übereinstimmt:

"Ad demonstrationem dicens, quod secundum ipsam in hoc apparet, quod lex nostra optima est, quia nihil continet contra mores, et contra rectam rationem; sed lex Mahometi multa contra mores, et contra *Ethica* Aristotelis continet."

Wir haben also bei Petrus Aureoli den Typus des reduzierten, nominalistischen Rechtssystems mit kausaler Abhängigkeit zwischen den einzelnen Rechtsformen der *lex aeterna speculativa* als *lex naturae Dei*, der *lex naturalis*, als *naturale iudicium in homine* und der *lex civilis* als *conclusio ex lege naturale*.

Diesem, noch universalistischen Schema wird die nominalistische und positivistische Auffassung desselben Rechtszusammenhanges gegenübergestellt, für die Petrus Aureoli sich auch entscheidet. Die *lex aeterna* ist *voluntas Dei*, die auf Grund der göttlichen Weisheit nach dem Prinzip der *iustitia* die irdischen Rechtsverhältnisse setzt.

Die innere Richtigkeit dieser Rechtsordnung wird durch das natürliche Urteilsvermögen des Menschen teilweise erkannt und darüber hinaus in der positiven Kodifikation des göttlichen Willens und der göttlichen Weisheit in der Heiligen Schrift erwiesen.

Die *lex divina* ist damit völlig saecularisiert und positiviert.

Durandus von St. Porciano (498)

1) In dem Traktat '*De iurisdictione Ecclesiastica*' setzt Durandus latent eine *lex aeterna seu voluntas Dei*, welche die natürliche wie die positive Rechtsordnung instituiert.

Die Grundlage seines Rechtssystems ist wiederum die neuplatonisch verstandene Naturrechtshierarchie, die er mit aristotelischen Formeln unterstützt. (499)

"In naturalibus inferiora reguntur per superiora et multitudo per unum; denique totum universum ad modum exercitus ordinatur sub uno principe, qui est Deus, ut dicitur XII metaphysicae ... pluralitas principantium non est bona."

Dem Rechtsbereich der *lex naturalis rationalis*, der *potestas saecularis* ist der Rechtsbereich der *lex naturalis divina*, die der menschlichen Natur des Christen entspricht, und für sein *salus animae* notwendig ist, übergeordnet (500).

"Ergo praeter potestatem saecularem nulla alia potestas est necessaria ad regendum populum in vita civili et politica (.s. prudentia et iustitia).
 ... Et quia ad hoc non sufficit potestas saecularis, quae de se nihil novit de donis et praemiis vitae futurae, nec de meritis seu demeritis, quae ad eam perducunt seu abducunt, ideo praeter eam inter Christianos necessaria est alia potestas spiritualis, quam Christus verus Deus et homo dedit Petro, quando ei commisit regimen universalis ecclesiae.
 ... Potestati temporali vel saeculari subsunt Christiani non ut Christiani, quia inter non-Christianos potest esse et est vel fuit illa potestas legitima, sed solum ut cives."

Die Kirche, als Rechtsbereich der *lex naturalis divina*, der *anima* über der *ratio* zugeordnet, richtet *ratione peccati* über alle menschlichen Handlungen. (501)

"Cuius vel quorum est considerare de salute animae et de spiritualibus, sicut est praelatorum curam et regimen animarum habentium, ut sunt papa et alii episcopi et archiepiscopi, eorum est iudicare de actionibus personalibus hominum, per quas possunt deviare a salute sua peccando contra quamcumque materiam ..."

Die Kirche hat die Autorität über alle Handlungen zu richten: "... per quas possunt deviare a salute sua peccando circa quamcumque materiam sive contra articulos fidei et sacramenta sive contra bonos mores (id est praecepta legis naturalis), peccando in seipsum vel in proximum, verbo vel facto seu quocumque alio modo."

"Omnes Christiani, inquantum sunt Christiani, pertinent ad forum ecclesiae."

2) Der dem Durandus von St. Porciano zugeschriebene 'Tractatus de legibus' ist durch eine sehr schwankende Terminologie und eine extrem nominalistische und positivistische Rechtsauffassung gekennzeichnet.

Er bestimmt alle Rechtsverhältnisse, auch Sklaverei und Privateigentum als göttliche positive Setzung. (502)

"Et ita quod ius divisim videbitur habere, inquantum habemus voluntatem domini et simpliciter et divisim potest uti: deus autem est simpliciter domi-

nus, quia domini est terra et plenitudo eius. "

Im übrigen ist sein Rechtssystem augustinisch-dualistisch. Die lex naturalis als personale lex aeterna seu voluntas Dei setzt für den Menschen die lex temporalis und die lex divina.

"Unde Augustinus libro de vera religione. Lex eterna est de qua homines iudicare non possunt et qui istam legem cognosceret in sua luce videret quod omnia sunt facta ordinatissima dicent augustino in libro de libero arbitrio. Lex eterna est qua iustum est, ut omnia sint ordinatissima.

Et licet non videatur in seipsa, videtur tamen in eius effectu, in quo aliqua similitudo eius invenitur; sicut aliquis non videns solem in sua substantia cognoscit eum in sua radiacione.

Omnis enim cognitio deitatis est quedam irradiacio et participatio legis eterne que est veritas incommutabilis ut dicit Augustinus in libro de vera religione ...

... Et secundum hoc reperiuntur aliqui plus et minus participantes de illa lege. Et secundum hoc loquitur aug. in libro de libero arbitrio quod eterne legis noticia nobis impressa est.

Ex participatione huius legis quodammodo oriuntur leges due, secundum qua vivimus et ordinamus actus nostros; una temporalis et alia divina. " (503)

Diese lex divina et lex temporalis stehen für die positiven Inhalte der lex naturalis divina und der lex naturalis rationale.

Illa lex humana consistit in praeceptis naturalibus et civilibus ...

Illa lex humana solum participatur ab hominibus, quibus a deo est indita cognitio ad directionem suorum actuum. "

3) In seinem Sentenzenkommentar (504) hat Durandus von St. Porciano keine systematische Rechtslehre entwickelt.

Seine Auffassung des Kirche-Staat-Verhältnisses ist thomistisch (505). Die Definition des Naturrechts betrifft die anthropologische Disposition des Menschen zur Erfüllung der zivilen und theologischen Tugendgebote. (506)

Diesen beiden Formen des ius naturae humanae entspricht die iustitia civilis (507) der stoischen Ethik; darüber steht die iustitia infusa, die gratia Dei ist. (508)

Zusammenfassend kann man als Grundformen des mittelalterlichen Rechtsverständnisses folgendes festlegen:

- 1) Die augustinisch-neuplatonische Hierarchie der 'Naturrechte', der eine entsprechende Hierarchie von positiven Rechten zugeordnet ist.

Ihre formalen Grundlagen sind:

- a) die dreistufige augustinische Anthropologie
- b) die ebenfalls dreistufige augustinisch paulinische Geschichtsphilosophie.

Ihre inneren Grundlagen sind:

- a) die neuplatonische Mystik der *reductio imaginis ad similitudinem*,
- b) die christliche Geschichtsphilosophie der *corruptio* und *restitutio naturae humanae*;

(und die Verbindung dieser beiden Faktoren).

Ihr spezifisches Kennzeichen ist die innere Dynamik der Rechtsbereiche und die Tendenz, die unteren durch die höheren zu absorbieren.

Die anthropologisch-mystisch verstandene Naturrechtshierarchie besteht aus den spezifischen Gesetzen der menschlichen Natur, in ihrer animalischen, rationalen und christlichen Potenz.

Diese Naturrechtshierarchie hat einen subjektiven, erkenntnistheoretischen Bestandteil, *concreatum naturae humanae*, ein 'menschliches' Naturrecht; und einen objektiven Bestandteil, das dieser menschlichen Natur stufenweise geoffenbarte Rechtssystem, das 'göttliche' Naturrecht, *id quod in lege et evangelio continetur*.

Dieses objektive Naturrechtssystem entspricht der paulinischen Geschichtsphilosophie, der *lex naturae*, *lex vetus* und *lex nova*; bzw. in rechtsphilosophischer Umprägung der *lex naturalis humana*, *lex naturalis divina* und *lex naturae Dei*, *id est lex aeterna seu lex gratiae*.

Die - seit Gratian - entsprechend berücksichtigte Hierarchie der positiven Rechte mit ihren positiven Jurisdiktionsbereichen, steht zur Hierarchie der Naturrechte im Verhältnis von Einzelvorschrift zum allgemeinen Rechtsprinzip.

Das Naturrecht ist auf jeder Stufe das Universale aller positiven Einzelrechte.

Mit der Selbständigkeit des kirchlichen Rechtssystems und der kanonistischen Rechtswissenschaft, wurde innerhalb der Rechtsstufe des göttlichen Naturrechts

die positive Offenbarung des Alten und Neuen Testaments, id quod in lege et evangelio continetur, zum positiven Rechtskomplex des ius divinum seu ecclesiasticum hinüber gezogen.

Damit untersteht sowohl das göttliche (oder christliche) als auch das rationale Naturrecht dem kirchlichen Rechtsbereich, ratione iuris naturalis divini und dem kirchlichen Jurisdiktionsbereich, ratione regalitatis Christi.

Damit konstituiert sich die zweite Grundform des mittelalterlichen Rechtsverständnisses:

II) Die reduzierte und positivistische neuplatonische Rechts-hierarchie

Ihre formalen Grundlagen sind:

- a) der hierarchische Dualismus des augustinischen Systems der Civitates,
- b) der Rechtsbegriff aus dem politischen Neuplatonismus der römischen Kaiserzeit, der transzendenten, intentionalen und effektiven Justitia.

Ihr inneres Prinzip ist das kausale Abhängigkeitsverhältnis ihrer drei Rechtsstufen der lex aeterna, lex naturalis und lex civilis, im Sinne der pseudodionysischen Ontologie.

Diese reduzierte Rechtshierarchie setzt zugleich ein kausales Abhängigkeitsverhältnis der Rechtsbereiche, die von der lex aeterna seu voluntas Dei in einer bestimmten Weise ordiniert sind.

III) Die thomistisch-aristotelische Rechtsauffassung der connaturalen Rechte, setzt das rationale Naturrecht für die menschliche Gesellschaft, die durch die allen Menschen gemeinsame ratio konstituiert ist.

Gegenüber dem spezifisch christlichen, persönlichen Naturrecht des Einzelmenschen wird der soziale Faktor der menschlichen Natur als Grundlage der antiken und modernen Staatsethik hervorgehoben.

Das mittelalterliche Rechtsdenken ist wie die Geschichts- und Staatsphilosophie durch das Kraftfeld zweier Pole bestimmt:

- a) Das Zentrum der christlichen Anthropologie und Geschichtsphilosophie ist der Gedanke der corruptio und restitutio der menschlichen Natur, die auf ein transzendentes und personales Rechtsprinzip bezogen ist und damit die Norm

des Rechtskosmos und sekundär aller Rechtsverhältnisse konstituiert.

b) Das christliche Gemeinschaftsbewußtsein bleibt zwischen der *civitas Dei peregrinans in terra* und der, durch die *pax romana seu ecclesiastica* gesicherten *Christianitas*, zwischen der *ecclesia spiritualis* und der genossenschaftlich organisierten *ecclesia clericorum* immer problematisch; es ist theoretisch nicht mit dem rationalistischen stoischen und modernen Gemeinschaftsbewußtsein, das auf der Sociabilität der menschlichen Natur mit dem Ziel der immanenten und kollektiven Perfektion beruht zu vereinbaren.

Der Gegensatz konnte im Bereich des Rechtsdenkens nur durch eine geschichtsphilosophische und anthropologische Anordnung des Rechtssystems auf Grund der augustinischen und neuplatonischen Metaphysik überwunden werden.

Verzeichnis der Anmerkungen

- 1 Vgl. Holtzmann, R. Dominium mundi und imperium merum, Zschr. f. KG. 61 (1942)
Vgl. Hugelmann, Die deutsche Königswahl im CIC, Breslau 1909
Vgl. Kempf, F., Das mittelalterliche Kaisertum, Konstanz 1956
- 2 Vgl. Stickler, Der Schwerterbegriff bei Huguccio, E. J. C. 3, 1947
- 3 Forum internum - forum externum: Diese Termini stehen in dieser Arbeit im weiteren Sinne für die Jurisdiktionsgewalt der Kirche,
a) über alle Christen *ratione peccati* (forum internum)
b) über alle Menschen, wie sie in den geschichtsphilosophischen Systemen der Kanonisten begründet würde (forum externum).
- 4 Journet, La Jurisdiction de l'Eglise sur la Cite, beschränkt die potestas directa in temporalibus auf einen gewohnheitsrechtlich festgelegten Bereich.
- 5 Der Terminus 'potestas directa' kommt in der kanonistischen Literatur nicht vor. Johannes von Torquemada (1388-1468) gebraucht ihn zuerst im negativen Sinne, um die thomistische Ecclesiologie von der augustinischen abzugrenzen.
(Summa de Ecclesia, Rom 1697; hierzu auch Gillmann, in AKKR 1918, 98, p. 407/9)
Für die, mit dem Terminus 'potestas directa' bezeichnete Rechtsgrundlage der kirchlichen Aktionen steht allgemein der Begriff der 'plenitudo potestatis papae', der mehr eine dignitas als eine potestas bezeichnet.
- 6 Vgl. Maccarone, Vicarius Christi, Storia del titolo papale.
- 7 Vgl. Alexander Halensis, Summa, IV, q. II, membr. IV, a. 2, ad 3:
"Christus ... fuit caput fidelium a principio mundi".
Das geschichtsphilosophische Gemeinschaftsbewußtsein unter dem Symbol der regalitas Christi wurde bisher in der Literatur nicht berücksichtigt.
- 8 H. X. Arquillière, Sur la formation de la 'Théocratie' pontificale
H. X. Arquillière, L'augustinisme politique
J. Stiglmayr, Über die Termini 'Hierarchie' und Hierarchie

- 9 Sauter, Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts.
E. E. Hölscher, Vom römischen zum christlichen Naturrecht.
- 10 So: Lottin, *Le Droit Naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*
Ullmann, *Mediaeval Papalism*
- 11 So interpretiert Arquillière, *L'augustinisme politique*
- 12 Die Begriffe 'lex' und 'ius' werden in der mittelalterlichen Terminologie nicht unterschieden.
- 13 Platon stellt sich die Zentralidee, also die Idee des Guten als Urlicht vor; die Sehkraft ist sonnenhaft und ebenso gutartig.
Diese Lichtmetaphysik führte zur Irradiationstheorie bei Augustin, Bonaventura, Dante u. a.
Vgl. Bäumker, Kl., *Der Platonismus im Mittelalter*, 1916
Vgl. Bäumker, Kl., Witelo, 1908, S. 357-467
- 14 Vgl. Sauter, J., *Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts*, 1932, S. 26 ff
- 15 Augustinus, *De Civitate Dei*, XIX, 21 und II, 21
- 16 Cicero, *De legibus*, I, 14-16; cf. *De Finibus*, II, 18
- 17 Cicero, *De leg.*, I, 10, 12-28, 33
- 18 Cicero, *De leg.*, I, 10
- 19 Cicero, *De Rep.*, III, 1
- 20 Cicero, *De leg.*, I, 21, 56
- 21 Seneca, *Ep.* IV, 12
- 22 Seneca, *De Clementia*, I, 3, 2
- 23 Seneca, *De Otio*, V, 8
- 24 Origines, *Contra Celsum*, VIII, 73, 75
- 25 Proclus, *In primum Euclidis elementorum librum*
Commentarii, ed. Friedlein, S. 23
- 26 Ehrhard, Arnold, *The political Philosophy of Neo-Platonism*, in:
Studi in onore di Vincenzo Arangio-Ruiz I, 1953, S. 461

- 27 Ehrhard, A., S. 464
- 28 Ehrhard, A. S. 478
- 29 Vgl. Cicero, *Somnium Scipionis*
- 30 Gaius, *Inst.*, I, 1; *Dig.*, I, 1, 9
- 31 *Dig.*, *XLL.*, 1, 1
- 32 *Dig.*, *XLL.*, 1, 9, 3
- 33 Gaius, *Inst.*, II, 65 und 66
- 34 *Dig.*, I., 1, 11
- 35 *Dig.*, *XII.*, 6, 64
- 36 *Dig.*, I., 1, 4
- 37 *Dig.*, I, 1, 4
- 38 *Dig.*, I, 1, 1, 2 (und § 3, 4)
- 39 *Dig.*, I, 1, 1, 3 und 4
- 40 *Dig.*, I, 1, 6
- 41 *Dig.*, I, 1, 5
- 42 *Inst.*, I, 2, 2
- 43 Isidor, *Etymologiae*, V, 6: "Ius gentium est sedium occupatio, aedificatio, munitio, bella, captivitates, servitutes postliminia, foedera pacis, induciae, legatorum non violandorum religio, connubia inter alienigenas prohibita: et inde ius gentium, quod eo iure omnes fere gentes untuntur."
- 44 Isidor, *Etym.*, V, 4
- 45 Gaius, *Inst.*, I, 189
- 46 *Dig.*, I. 1, 1
- 47 *Dig.*, I. 1, 10
- 48 *Dig.*, I, 1, 11
- 49 Cicero, *De Rep.* III, 13; Plato, *Leges* III ed. Wohlrab (Teubner) S. 684
- 50 *Dig.*, I, 4, 1

- 51 Dig., I, 3, 32
- 52 Gaius, Inst., I, 1; Dig., I, 1, 9
- 53 Gaius, Inst., I, 2-7
- 54 Dig. I, 1, 17
- 55 Codex, I., 14, 4
- 56 Cod., I., 17, 1, 7
- 57 Cod., I., 17, 2, 18
- 58 Hilarius von Poitiers, Tract. in Ps. CXVIII, 19
Migne, P. L. IX
- 59 Ambrosius, Ep., LXXIII, 2
- 60 Augustinus, Contra Faustum Manichaeum, XIX, 2:
"Sunt autem legum genera tria; unum quidem Hebraeorum, quod peccati et mortis Paulus appellat (Rom. 8, 2). Aliud vero Gentium, quod naturale vocat: 'Gentes enim', inquit, 'naturaliter quae legis sunt faciunt; et eiusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex; qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis'" (Rom. 2, 14 und 15)
"Tertium vero genus legis est veritas, quod perinde significans, apostolus dicit: Lex enim spiritus vitae in Christo Jesu liberavit me a lege peccati et mortis. (Rom. 8, 2)"
- 61 Ambrosius, De Officiis, III, 3
- 62 Röm. 1, 19-20; 6, 16; 7, 1
- 63 Röm. 9, 31
- 64 Röm. 4, 3
- 65 Röm. 8, 22
- 66 I. Kor. 10, 17; Eph. 4, 22; Gal. 4, 9
- 67 Titus, 1; Tim. 1, 6; Philem. 1, 14
- 68 Z. B. Hostiensis, Lectura sive Apparatus super quinque libri Decretalium, 1512; De voto et voti redemptione, fo. 136, co. 4
- 69 Isidor, Etym. V, c. 2

- 70 Augustinus, De diversis quaestionibus LXXXIII; qu. 46, De ideis 2
Vgl. Mart. Grabmann, Des hl. Augustinus quaestio de ideis (De div.
quaestionibus 83, qu. 46) in ihrer inhaltlichen und geschichtli-
chen Bedeutung
in: Philos. Jahrbuch, 43, 1930, S. 297 ff.
- 71 Augustinus, De diversis, quaestionibus LXXXIII, qu. 79, 1
- 72 Augustinus, De libero arbitio, 1, 6, n. 15
- 73 Augustinus, Contra Faustum, XXII, 27
- 74 Augustinus, Liber de catechizandis rudibus, c. 18
- 75 Augustinus, De div. quaest., 31
- 76 Dieses Schema wurde im Anschluß an Bernheim, Mittelalterliche
Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichts-
schreibung, Tübingen 1918, von den Dissertationen der Bernheim-
Schule für die Charakterisierung der publizistischen Terminolo-
gie im Investiturstreit immer latent vorausgesetzt.
Da aber der Inhalt dieser politischen Begriffe keineswegs geklärt
ist, führen diese formalistischen Untersuchungen nicht an das Pro-
blem des politischen Augustinismus im Mittelalter heran.
- 77 Diesen Faktor hebt Arquilliére im Gegensatz zur Bernheim'schen In-
terpretation hervor.
H. X. Arquilliére, L'Augustinisme Politique, Essai sur la formation des
théories politiques du Moyen-Age, Paris 1934, S. 68 ff.
(Diese Untersuchung führt bis zum Ende des 9. Jahrhunderts)
- 78 Augustinus, De Civ. Dei, V, 21
- 79 Augustinus, De Civ. Dei, XIX, 15
- 80 Augustinus, De Civ. Dei, XIX, 12
- 81 loc. cit. XIX, 24
- 82 Hier entsteht die Frage, welche Stellung die augustinische Soziallehre
in dem allgemeinen System seiner Ethik und Geschichtsmetaphysik
einnimmt.
Wollte man sie in den Mittelpunkt rücken, so würde dieses zu einer
weitgehenden Politisierung seiner Apologie führen, die besonders
dem Spannungsverhältnis Ecclesia - Roma eine reale politische Be-

deutung geben würde, die bei Augustinus keineswegs vorhanden ist. Dagegen spricht schon der stark eschatologische und transzendente Zug, der das Werk (*De Civ. Dei*), das ja im wesentlichen Heilsgeschichte ist, durchzieht.

- 83 Augustinus, *De baptismo*, VI, 1, 1 (P. L. XLIII, 197) und:
IV, 17, 24 (col. 170)
Ep. XCIII, 2 (P. L. XXXIII, 343)
 - 84 Augustinus, Ep. Parm. II, 11, 24: "Spiritus autem sanctus in ecclesiae proposito vel ministro sic inest, ut, si fictus non est, operetur per eum spiritus et eius mercedem in salutem sempiternam et eorum regenerationem vel aedificationem, qui per eum sive consecrantur sive evangelizantur; si autem fictus est, quoniam verissime scriptum est: sanctus enim spiritus disciplinae fugiet fictum, desit quidem saluti eius et auferat se a cogitationibus eius, quae sunt sine intellectu, ministerium tamen eius non deserat, quo per eum salutem operatur aliorum;"
- Aug., Ep. CV, 3, 12: "Semper Dei est illa gratia et Dei sacramentum, hominis autem solum ministerium; qui si bonus est, adhaeret Deo et operatur cum Deo; si autem malus est, operatur per illum Deus visibilem sacramenti formam, ipse autem donat invisibilem gratiam."
- Vgl. Fritz Hofmann, *Der Kirchenbegriff des Hl. Augustinus*, München, 1933; S. 415, 416
- 85 R. Sohm, *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, Leipzig 1918
(Nach Sohm ist das Ordinationsrecht im Gegensatz zum Jurisdiktionsrecht die Grundlage der Kirchenverfassung bei Gratian)
Vgl. Klaus Mörsdorf, *Altkanonisches 'Sakramentsrecht'*, Eine Auseinandersetzung mit den Anschauungen Rudolph Sohms über die innersten Grundlagen des *Decretum Gratiani*; in: *Studia Gratiana* I, Bologna, 1953
Klaus Mörsdorf, *Der hoheitliche Charakter der sakramentalen Losprechung*;
Trierer Theol. Zschr. 57, 1948
Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie;
MThZ, 3, 1952

- 86 Hofmann, a.a.O., S. 422:
 "Die platonische Ontologie mit ihrer Lehre von den Seinsstufen erklärte ihm die Einheit der sichtbaren mit der unsichtbaren Kirche, das Verhältnis der beiden zueinander sowie die Eigenart des sakramentalen Seins, und ließ ihn als das eigentliche Wirksame in der Kirche, das Geistige erkennen. Es zeigt sich, daß gerade von hier aus nicht wenig Unklarheiten in den Kirchenbegriff, in die Gnadenlehre und in die Sakramentsauffassung des Heiligen eindringen, deren volle Überwindung und Ausscheidung zum Teil erst nach jahrhundertelangen Kämpfen gelang."
- 87 Pseudo-Dionysius Areopagita, Die beiden Hierarchien: 'De coelestis hierarchia' und 'De ecclesiastica hierarchia'
- 88 Bes. Jacob von Viterbo, De regimine Christiano, Hrsg. H.X. Arquillière, Le plus ancien traité de l'Eglise, Paris 1926, S. 21ff.
- 89 Anselm von Lucca (Papst Alexander II), Collectio Canonum, Hrsg. F. Thaner, 1906
- 90 Diese Tatsache war für die Entwicklung der geistigen und politischen Autorität der Kirche von größter Bedeutung, zumal die Causa XXIII des Decrets jedes persönliche Widerstandsrecht, sogar die Notwehr, ablehnt.
 St. Kuttner, Kanonistische Schuldlehre, 3. Kap.: Die allgemeine Notwehrtheorie
- 91 So z.B. bei Johannes von Salisbury, Polycraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum, IV, 3: "Gladium de manu Ecclesiae accipit princeps. - Est ergo princeps sacerdotii quidem minister et qui sacrorum officiorum illam partem exercet quae sacerdotii manibus videtur indigna."
 Hierzu: F. Kempf, Das Königtum, Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen, Mainauvorträge 1954
- 92 Dionysius Areopagita, De divinis nominibus
- 93 Harald Fuchs, Augustin und der antike Friedensgedanke, Berlin 1926, S. 195
- 94 Augustinus, De Civitate Dei, XIX, 17
- 95 Harald Fuchs, a.a.O., S. 192

- 96 Eph. 4, 1
- 97 Vgl. Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht, Bd. III, Berlin 1881, S. 111 ff.
- 98 Augustinus, Contra Faustum, XXII, 27
- 99 Augustinus, De Civitate Dei, XIX, 12
- 100 Augustinus, De lib. arb., I, 6, 15; In Psalm. 145, 5
- 101 Augustinus, En. in Psalm. 144, 13, De Civ. Dei, XIX, 12
- 102 Imerius (1076) Summa Codicis, ed. Fitting, Berlin 1894, behandelt die einzelnen Rechtstermini nicht besonders.
Vgl. H. Kantorowicz, Studies in the Glossators of Roman Law, Cambridge 1938, S. 35-37; 146-180
dasselbe gilt für Bulgarus (+ 1162), Martin Gosia (* 1100), Jacobus de Porta Ravennate (+ zw. 1166 und 1171)
Texte bei Kantorowicz, a.a.O., S. 241-270
- 103 Rogerius: 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts
Rogerii Quaestiones super Institutis;
Rogerii Enodationes quaestionum super Codice
Hrsg. Kantorowicz, a.a.O., S. 271-292
- 104 Rogerius, De iure naturali, gentium et civili,
Kantorowicz, op. cit., S. 275-279
- 105 Accurius (1182-1260); Professor in Bologna; vereinigte die Glossen mehrerer Glossatoren zur 'Glossa ordinaria', 'Corpus Iuris Civilis cum commentariis Accurii', Orleans, 1625
- 106 In Institutiones, I, De iure naturali, gentium et civili, 2^o Ius naturale, h, col. 14
- 107 Azo (1190-1229) Prof. in Bologna;
Summa Codicis (= Summa Aurea), Lyon 1583
I, De iure naturali, gentium et civili, 2, n. 4, fol. 228
- 108 Azo, loc. cit.: "Ius autem naturale pluribus modis dicitur. Primus est ut dicatur a natura animati motus quodam instinctu naturae proveniens, quo singula animalia ad aliquid faciendum inducuntur. Ius naturale est quod natura, id est, ipse Deus docuit omnia animalia ...

Dicitur enim quandoque ius naturale, ius commune hominum industria statutum; et ita ius gentium potest dici ius naturale ...

Item dicitur ius naturale, quod in lege Mosaica vel in Evangelio continetur ut legitur in Decretum ...

Item dicitur ius naturale aequissimum, ut cum dicitur lapsos minores secundum aequitatem restitui ...

Est etiam ius naturale quod tuetur pacta ... et in hac significatione ius naturale potest dici civile.

Prima autem definitio data est secundum motum sensualitatis, aliae autem assignatae sunt secundum modum rationis."

- 109 Placentinus (+ 1192); Gründer der Rechtsschule von Montpellier.
Summa Institutionum, Mainz, 1535
- 110 Placentinus, Summa Inst., I, 2
- 111 Joachim Mynsingerus a Frundeck, Corpus perfectum ad quatuor libros Institutionum iuris civilis, Basel 1572 I, De iure naturalis, 2, n. 1 et 2: "Sciendum est ius naturale bifariam in legibus accipi. Primum in largissima significatione,, a causa efficiente diffinitur esse illud, quod natura omnia animalia docuit ... Videntur autem iurisconsulti valde in hoc abuti vocabulo iuris ...
Alio sensu, ius naturale est quod natura, atque adeo Deus ipse, omnes homines in creatione prima quaedam praecepta et formulas honestatis docuit."
- 112 So Accurius, In Institutiones, I, 2, v^o Ius naturale, s, fol. 14
- 113 Jacobus de Arena (+ 1297), Commentarii in universum ius civile, Lyon 1541
Super Digesto veteri, I, De iustitia et iure, I, n. 3, fol. 62
- 114 Vgl. S. 99 , über Thomas von Aquin, (s. Anm. 361)
- 115 Fragmentum Pragense, ed. Hermann Fitting, Juristische Schriften des früheren Mittelalters, Halle 1876
IV, 2: "Aequitas est rerum convenientia quae in paribus causis paria iura desiderat. Item Deus, qui secundum hoc quod desiderat aequitas dicitur; nihil aliud est aequitas quam Deus.
Si talis aequitas in voluntate hominis est perpetuo, iusticia dicitur, quae talis voluntas redacta in praeceptionem, sive scripta sive consuetudinaria, ius dicitur."

- 116 Placentinus, *Summa Institutionum*, I, 1:
 "Aequitas est rerum convenientia quae paribus in causis paria iura desiderat ..."
- Irnerius, *Glossa in Digestum vetus*, ed. E. Besta, *L'Opera d'Irnerio* I, 1: "Differt autem equitas a iustitia, equitas enim in ipsis rebus percipitur, quae cum descendit ex voluntate, forma accepta, fit iustitia."
- Irnerius, *Summa Codicis*, ed. H. Fitting
 I. 3: "Equitas enim est rerum convenientia, quae cuncta coequiparat (et in paribus causis paria iura desiderat). Quae et iustitia est ita demum, si ex voluntate redacta sit; quicquid enim aequum, ita demum iustum, si est voluntate."
- 117 H. Fitting, *Juristische Schriften des frühen Mittelalters*, S. 108
- 118 *De Iustitia*, ed. Fitting, *Juristische Schriften*, S. 131
- 119 *Fragmentum Pragense*, III, 9; ed. Fitting, *Juristische Schriften*, S. 172
- 120 Placentinus, *Summa Institutionum*, I. 1
- 121 Azo, *Summa Institutionum*, I. 1
- 122 *Fragmentum Pragense*, III, 9
- 123 Vgl. Azo, *Summa Institutionum*, I. 1: "A iustitia enim velut a materia, et quasi fonte quodam omnia iura emanant; quod enim iustitia vult, idem ius prosequitur ...
 Et dicitur iustitia, quia in ea stant omnia iura. Ius ergo derivatur a iustitia."
- 124 *Brachylogus*, ed. Böcking, IV. 17, 4
 "Sin vero aequitas iuri scripto contraria videatur, secundum ipsam iudicandum est; ait enim (constitutio): Placuit in omnibus rebus praecipuam esse iustitiae aequitatisque quam stricti iuris rationem ... Huic vero adversari videtur lex posita in primo libro codicis, titulo de legibus et constitutionibus. Inter ius et aequitatem interpositam interpretationem nobis solus licet oportet inspicere."
- 125 Irnerius, *Glossa in Codicem*, I. 14, 1
 in: G. Pecatore, *Kritische Studien auf dem Gebiete der Civilistischen Litterärsgeschichts des Mittelalters*, S. 91

- 126 Hugolinus, *Dissensiones Dominorum*, 91; ed. G. Hänel, Leipzig 1834
 "An aequitas non scripta iuri stricto praeferatur? ... Dicunt enim quidam quod ibi loquitur de iustitia quae est a lege constituta, et non de ea quae quis exogitat ex ingenio suo; nam illi etiam strictum ius praeferitur ... Alii contra et dicunt idem in omni iustitia, scilicet ut stricto iuri praeferatur, sive scripta sit, sive non, quum etiam si sit non scripta bene debet servari."
- 127 Hostiensis, *Summ Aurea*, Basel 1573, co. 353
- 128 Azo, *Summa Institut.*, IV. 17, 2
- 129 Vgl. E. Wohlhaupter, *Aequitas canonica*, 1931 und:
 Ch. Lefebvre, *Les pouvoirs du juge en droit canonique*, Paris 1938
- 130 Darüber: J. Hashagen, *Zur Charakteristik der geistlichen Gerichtsbarkeit vornehmlich im späteren Mittelalter*, ZSSRG Kan. 50, 1916
 P. Kirn, *Der mal. Staat u. d. geistliche Gericht*, ZSSRG Kan. 59, 1926
- 131 De Iustitia 8, ed. Fitting, *Juristische Schriften*
- 132 Roger, *Summa Codicis*, I. 1:
 "Sed cum principes et alii de iure tractantes circa equitatem et iustitiam intendant constituere, hoc faciunt vel referendo se ad illam primam partem iustitiae in qua iustitia, ratione naturali dictante, primum debuit officium suum exercere, ut Deum revereri, parentes liberis aleri; aut referunt se ad illam secundum partem quē cum sit in se visa iniustitia, tamen ex comparatione alterius iniustitiae visa est iustitia, ut percussum repercutere; quia hoc est in officio iustitie ne alium violes nisi lacessitus iniuria."
- 133 Azo, *Summa Codicis*, Introd. 20:
 "Super iis omnibus tractant principes referendo se ad primam aequitatem, quae est de summa Trinitate et fide catholica; sive ad secundam, quae est de non violando proximo, nisi cum fueris lacessitus iniuria; quae quidem est iniqua respectu illius summae aequitatis, quae est, ut si quis te percusserit in unam maxillam, praebe ei et alteram."
- 134 Vgl. Fitting, *Juristische Schriften*, S. 108
- 135 Innerius, *De Aequitate*, 2: "Universitas, id est populus, hoc habet officium, singulis scilicet hominibus quasi membris providere. Hinc descendit hoc ut legem condant, conditam interpretetur et

aperiat, quoniam lege prefinitur quod unusquisque sequi vel quid debeat declinare."

- 136 Azo, Summa Codicis, I. 16: "Dictum est supra de legibus, quae populo in immensum, difficile coepit esse convenire ad legem condendam, ideo elegit populus centum senatores, ut ipsi vice populi consulerentur; et quicquid statuerent, lex esset, ..."
- 137 Roger, Summa Codicis, I, 12
- 138 Azo, Summa Codicis, I, 14, 8, Rub., De leg. et const. princ.
- 139 Vgl. Azo, Summa Codicis, VIII, 53, 6, Rub., Quae sit longa consuetudo: "His enim legibus translata erat omnis potestas in principem. Vel ibi loquitur de eo, quod civitas sibi constituit per consuetudinem, namque ea vel lege scripta vel contraria consuetudine tollitur; lex autem scripta, tantum lege scripta."
- 140 Diese Auffassung findet sich auch bei Hugolinus, Distinctiones, Ed. G. Hänel, Leipzig 1834, Dist. 148, 34: "Secundum Placentinum per consuetudinem numquam legi scriptae derogatur et quod dicitur Dig. (I. 3, 32), intelligendum est secundum vetera iura, quum populus habeat plenam potestatem condendi iura; sed postquam transtulit omne ius in imperatorem, non potuit. Sed certe non transtulit sic, ut non remaneret apud eum, sed constituit eum quasi procuratorem ad hoc ..."
- 141 Marcel David, La souveraineté et les limites juridiques du pouvoir monarchique, du IX^e au XV^e siècle, Paris, 1954, S. 246 ff.
- 142 Besonders Hostiensis betont die Rechtskraft des Gewohnheitsrechtes: Summa Aurea, co. 64 sq.
- 143 Dissensiones Dominorum (Codex Chisianus) ed. G. Hänsel, Leipzig 1834
Codicis Chisiani Collectio, 46
- 144 Azo, Brocardica, Basel, 1567, Rub. XXXI
- 145 Johannes Bassianus, Summa in libro Novellarum, ed. in Azo, Opera Basel 1563: "De Instrumentorum cautela et fide", p. 1287 (Nov. 73) "Quia propterea Deus de coelis imperatorem constituit in terris, ut per eum tanquam per procuratorem leges factis emergentibus coaptet, ut hic proficiat subjectis ..."

- 146 Irnerius, *Summa Cod.*, I. 4, 2: De Episcopali Audientia: "Audientia vero seu potestas eius permittitur tam iure divino quam humano in omnibus personis que divinam militiam gerunt, ut sive inter se aliquas lites habeant, sive ab aliis compulsentur apud episcopos conveniantur."
- Pillius, *Ordo de Civilium atque criminalium causarum iudiciis*, ed. Gobler, Basel, 1543
p. 57: "De causarum cognitione": "Est enim iurisdictio, potestas alicui indulta cum licentia reddendi iuris, et facultate statuendae aequitatis, vel iurisdictio est, iudicis dandi licentia ...
... Et hoc idem habeatur in divinis, quoniam dominus Papa habeat plenitudinem potestatis ..."
- 147 Hugolinus, *Diss. Dom.*, 5
- 148 Vgl. Pillius, *Ordo de civilium atque criminalium causarum*, p. 57 sq.
- 149 Azo, *Summa Cod.*, I. 22, 1
- 150 Petri *Exceptiones Legum Romanorum*, ed. Savigny, *Geschichte des Römischen Rechts*, Vol. II, Anhang I
I, 2: "Canones sanctorum quatuor conciliorum pro legibus habentur: id est Nicenum, Constantinopolitanum, Ephesianum primum, et Chalcedonense."
- 151 Justinian Nov. 131
- 152 Johannes Bassianus, *Summa in Libro Novellarum*, p. 1311,
'De ecclesiasticis titulis' (Nov. 131):
"Quia veriis legibus tractatur de privilegiis ecclesiarum ideo omnia sub hac lege comprehendere vult; dicit ergo de ecclesiasticis titulis et privilegiis, quod expone ut dixi i. eodem in prin. In primum dat eis privilegium, ut omnes leges sint subiectae sacris canonibus, quae sunt in sacris quatuor conciliis, sive in ordine residendi, sine in aliis, quae dic. ut i. eo usque; ad § ad haec."
- 153 A. Stickler, *Der Schwerterbegriff bei Huguccio in: Ephemerides Iuris Canonici*, 3, 1947, S. 231: "Staat und Kirche decken sich mit den höchsten zwangsrechtlichen Funktionen, die sie ausüben."

- 154 Augustinus, De Trinitate, XV, 22 n. 42
- 155 Anselm von Laon, Sententie divine pagine, in: Anselms von Laon Systematische Sentenzen, ed. Fr. Bliemetzrieder (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 18) 1919, S. 35-37
- 156 Petri Lombardi, Libri IV Sententiarum, lib. 3 d. 37 c. 3; lib. 4 d. 33 c. 1, ed. Quaracchi, 1916, tom. 2, p. 718-720; 948-950
Magistri Gandulphi Bononiensis, Sententiarum libri quattuor, ed. J. v. Walter, 1924, S. 397
Petri Pictaviensis Sententiarum libri quinque lib. 4, c. 3 (P. L. 211, col. 1143 A)
- 157 Hebr. 2, 1; 2, 3-4; 3, 12, 4, 4; 4, 7-8; 4, 19
- 158 Abaelard; 1079-1142
Vgl. H. Ligeard, Le rationalisme de Pierre Abélard, in: Recherches de science religieuse 2 (1911), p. 384-396
- 159 Kommentar zum Römerbrief, Migne P. L. 178, col. 862 A und col. 802 C
- 160 Abaelard, Dialogus, P. L. 178, col. 1656
- 161 S. Bernardi, Liber de praecpto et dispensatione, cap. 2-3
Migne, P. L. 182, col. 863-865
- 162 Wilhelm von Auxerre, Lehrer der Theologie in Paris, gest. zwischen 1231 und 1237.
War Mitglied der Kommission, die am 23. April 1231 von Papst Gregor IX. mit der Revision und Reinigung der auf dem Pariser Provinzialkonzil 1210 verbotenen Libri naturales des Aristoteles beauftragt wurde.
- 163 Guillemus, Summa aurea in quattuor libros sententiarum, fo. 153, va. Paris 1500
- 164 Guillemus, Summa Aurea, fol. 287 va
- 165 Vgl. Guillemus, Summa Aurea, Lib. III tract. 7 initio fol. 167 b
"Ius naturale quandoque large, quandoque stricte dicitur. Large, secundum quod ius naturale (est) quod natura docuit omnia animalia, ut est coniunctio maris et femine et similia ... Stricte sumitur ius naturale secundum quod dicitur ius naturale quod naturalis ratio sine omni deliberatione aut sine magna dictat esse faciendum,

ut Deum esse diligendum et similia."

- 166 Guillelmus, *Summa Aurea*, Lib. III tract 7, fo. 154 b
- 167 Guillelmus, Lib. II, tract 12 q. 1, fol 65 b und 66 a
- 168 Diese Rechtshierarchie entspricht dem Grundsystem der romanischen Mystik, wie sie zuerst von Bernhard entwickelt wurde.
 In der Predigt über das hohe Lied (in Cant. Cant. c. 82, 7 und 8) hat er die Grundprinzipien dieses mystischen Systems kurz zusammengefaßt:
1. Die Seele ist ursprünglich als Ebenbild Gottes geschaffen. Infolge der Sünde ging diese 'similitudo' verloren. Das Bild (imago) Gottes trägt sie weiterhin in sich.
 2. Durch diese imago hat die Seele die Möglichkeit, ihren Zustand zu erkennen und zum Guten zurückzukehren, um das zu werden, wozu sie erschaffen wurde.
 3. Dieses gelingt ihr jedoch nur auf Grund der Gnade, nicht der Natur.
 4. Die Bekehrung führt hin zum Verbum, welches die Weisheit ist.
 5. Der Geist Gottes (logos), läßt die ihm wesensähnliche Seele zu seiner Gemeinschaft zu.
 6. Ist die Ungerechtigkeit, als Ursache der teilweisen Unebenbildlichkeit behoben, so stellt sich die Einheit des Geistes, durch die Ebenbildlichkeit zweier Geister ein. Die Folge der Ebenbildlichkeit ist die Gottesschau.
- 169 Guillelmus, Lib. III, tract 7, fo. 154 b
- 170 Guillelmus, loc.cit.
- 171 Guillelmus, loc.cit.
- 172 Guillelmus, loc.cit.
- 173 Guillelmus, loc.cit. fo. 176 b; diese Stufe ist nur angedeutet.
- 174 Guillelmus, lib. III, tract. 9, fol. 192 b
- 175 Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 13, § 3
- 176 Johannes von Rupella (Joh. von La Rochelle) 1200-1245
- 177 Johannes von Rupella, *Summa de preceptis*, ed. Odon Lottin, *Led Droit Naturel*, Anhang X
- 178 Johannes von Rupella, loc.cit.

- 179 Bes. Albertus Magnus, Summa de bono, loc.cit.
- 180 Joh. v. Rupella, loc.cit.
- 181 Joh. v. Rupella, loc.cit.
- 182 Joh. v. Rupella, loc.cit.
- 183 Alexander Halensis; Summa theologiae, Paris II, Venedig 1576
M. Grabmann (Mittelalterl. Geistesleben I) schreibt den 'Tractatus de legibus' aus der Summa Halensis dem Johannes von Rupella zu.
Die Ausführungen der Summa Halensis entwickeln zwar den dialektischen Rechtsaufbau des Johannes von Rupella weiter, in der Ausführung zeigen sich jedoch einige Differenzen.
- 184 Augustinus, De libro arbitrio I. c. 6
- 185 Alexander Halensis, Summa II, fo. 152
- 186 Augustinus, De vera religione: "Derivatio legum a lege aeterna est per rationem apprehendentem legem aeternam."
Und Augustinus, De lib. arb. I. c. 3
- 187 Alexander Halensis, Summa II, fo. 153
- 188 Augustinus, 8. super gen.
- 189 Bonaventura, Opera omnia, ed. Quaracchi, t. 4, 1889.
In IV. Sent. d. 33 a. 1 q. 1, S. 748
- 190 Bonaventura, Breviloquium II, 1
Duplicem ... indiit (.s. Deus) rectitudinem ipsi naturae unam ad recte iudicandum, et haec est rectitudo conscientiae, aliam ad recte volendum, et haec est synderesis, cuius est remurmuratio contra malum et stimulare ad bonum."
- 191 Bonaventura, II. Sent. dist. 39 art 2 qu. 1 concl.
- 192 Augustinus, De 83 Quaest., qu. 53, n. 2
- 193 Bonaventura, Opp. omnia, Ad Claras Aquas 1882-1902
IV, 591, 617: "Dictamen naturae semper idem manet."
IV, 758: "Nihil est licitum quod est contra ius naturale."
III, 818: "Quod lex naturae dictat semper habet esse perpetuum."
IV, 50: "Leges iuris naturae sunt de se bona et immobilia."
- 194 Bonaventura, II. Sent. dist. 44, art. 2, qu. 2 concl.

- 195 Bonaventura, IV. Sent. dist. 26, art. 2, qu. 1
- 196 Das Naturrecht besagt in statu naturae primae eine vollständige Rechtsgleichheit aller Menschen.
Die Gehorsamspflicht gegen andere Menschen ist ein "dictamen naturae secundum statum corruptionis, ut mali compescantur et boni defendantur."
In II. Sent. dist. 44, art. 2, qu. 2 concl.
De perf. ev., qu. 4, art. 1, Opp. V, 179: "Ius naturae dicat ordinem. Si ergo ordo est, quod unus subdatur alteri, et ius naturae dicat ordinem, dicat ergo, quod unus alteri debeat subici."
- 197 Dionysius Pseudoareopagita, Coel. hier., cp. 3 und 4; De eccl. hier. cp. 1, 5.
- 198 Dem Inhalt nach sind selbstverständlich auch die Gebote des Dekalogs "de dictamine rationis rectae". In III. Sent. dist. 37, art. 1, qu. 3
- 199 Vincenz von Beauvais (Vincentius Bellovacensis), Dominikaner, Lehrer der Söhne Ludwigs des Heiligen, gest. 1264. Speculum maius, Venedig 1591
- 200 Vincenz von Beauvais, Speculum doctrinale, Lib. XV., cap. III, fo. 257 a (De Natura et eius operatione)
- 201 Vincenz von Beauvais, Speculum doctrinale, Lib. XV, cap. IV (Quot modis dicitur natura)
- 202 Vincenz von Beauvais, Speculum morale, lib. I, pars II, dist. 1, fo. 22a (De lege aeterna)
- 203 Fr. Bliemetzrieder, Gratian und die Schule Anselms von Laon.
Archiv f. kathol. Kirchenrecht CXII, 1932, S. 32
Fr. Bliemetzrieder, Autour de l'œuvre théologique d'Anselme de Laon.
Rech. d. théol. ancienne et médiévale I, 1929, S. 435
A. Verulani, Gratien et le Droit Romain
Revue hist. de droit français et étranger, 1946/47
St. Kuttner, Zu den theologischen Vorlagen Gratians, ZSSRG Kan. 23, 1934, S. 684 ff
- 204 Decretum Gratiani, c. 6, Dist. IX; c. 2. Dist. III
- 205 C. 2, c. 3, Causa XXIII, q. 2

- 206 O. Lottin, *Le Droit Naturel*, S. 73, betont auf Grund dieser ersten Definition den platonisch-augustinischen Einfluß der Schule des Anselm von Laon;
 Carlyle, *Mediaeval political Theory in the West*, Vo. II, p. 105 und J. Brys, *De dispensatione in iure canonico praesertim apud Decretistas et Decretalistas*, Brügge 1925, betonen auf Grund der zweiten Definition die Abhängigkeit Gratians von Isidor und vom Römischen Recht, bezweifeln dagegen die Abhängigkeit von Anselm von Laon und Ivo von Chartres.
 Brys, *op. cit.*, S. 82: "At simul alteram notionem iuris naturalis etiam ex Isidoro desumptam tradit Gratianus potiore et magis proprium, cum de ea agat in 'dictis', in quibus, uti notum est, propriam doctrinam proponit ... Inde ius naturale divinae legi assimilatur, illud quae nova definitione, quae canonistis propria dicitur, describit 'ius quod in lege et Evangelio continetur ...'"
 Hanc iuris notionem et non alteram iuri Romano magis vicinam, ulterius explicat, assignando eius differentias cum consuetudine vel constitutione."
 Nach Brys fallen also beide Definitionen zusammen.
- 207 Dict. Intr. Dist. I.
- 208 c. 7, Dist. I
- 209 Dict. post c. 26, Causa XI, q. 1
- 210 I Dist. VIII
- 211 Dict. post. c. 2, Dist. IX
- 212 c. 13, Causa XXXII, q. 7
- 213 Dict. post. c. 9, Dist. IX; c. 13, Causa XXXII, p. 7
- 214 c. 2, C. XXXII, q. 7
- 215 c. 7, Dist. I
- 216 c. 1, Dist. VIII
- 217 c. 2, Causa XII, q. 1
- 218 Dict. Intr. Dist. VIII
- 219 c. 1, C. XXII, q. 7: "Res terrenae non nisi divino vel humano iure utuntur."

220 Siehe oben, S. 27 (II. Rechtsidee d. Gloss.)

221 c. 8, Dist. XI

222 C. 2, Dist. IX

223 Das Verhältnis von positivem göttlichen Recht und natürlichem göttlichen Recht bei Gratian darf nicht vom rationalen Naturrecht aus gemessen werden. Hinschius, System des katholischen Kirchenrechts, 3. Bd., 1883, p. 730, meint zu den zitierten Stellen (c. 1, D. I; c. 2, D. III, D. XV und D. XIX):

"Gratian, welcher in Übereinstimmung mit der päpstlichen Anschauung seiner Zeit den Vorrang der kirchlichen Ordnungen vor dem weltlichen Rechte lehrt, weist unter dem ersteren dem alten und neuen Testament die erste Stelle zu und reiht diesen an zweiter die Kanones der ökumenischen Synoden und an dritter die päpstlichen Dekretalen an, welche er ebenfalls unter dem Begriff der Kanones zieht (c. 2, D. III). Obwohl er hier die päpstlichen Dekretalen voranstellt, handelt er doch später zunächst, Dist. XV u. folg., von den allgemeinen Konzilien und den übrigen Synoden und dann erst (Dist. XIX) von den päpstlichen Dekretalen.

Als materielle Schranke für die Ausübung der päpstlichen Gesetzgebung stellt er nicht mehr die Kanones schlechthin auf, sondern das göttliche Recht."

Hinschius verweist hier auf Gratians Dictum am Ende der Distinctio IX (hinter c. 2, D. IX): "Cum ergo in naturali iure nihil aliud praecipitur, quam quod Deus vult fieri, nihilque vetetur, quam quod Deus prohibet fieri; denique cum in canonica scriptura nihil aliud, quam in divinis legibus inveniatur, divinae vero leges naturae consistant, patet, quod quaecumque divinae voluntatis, seu canonicae scripturae contraria probantur, eadem et naturali iuri inveniuntur adversa. Unde quaecumque divinae voluntati, seu canonicae scripturae, seu divinis legibus postponenda censentur, eisdem naturale ius praeferi oportet. Constitutiones ergo vel ecclesiasticae, vel seculares, si naturali iuri contrariae probantur, penitus sunt excludendae."

H. Singer vertritt in Grünhuts Zs. Bd. 16, 1889, p. 273-319, das entgegengesetzte Extrem, die Distanzierung des Kirchenrechts vom Naturrecht. "Das ius naturale ist das ius divinum."

Er wendete sich gegen Ernst Meier, Die Rechtsbildung in Staat und Kirche, 1861, p. 163. Beide, Meier wie Singer haben das gratianische Naturrecht als rationales Naturrecht (Vernunftrecht) verstanden.

Bereits Sägmüller, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts I, 3. Aufl. 1914, S. 98-99, hat festgestellt: "Das Naturrecht deckt sich inhaltlich mit den von Gott geoffenbarten Moralsätzen."

A. Stickler, *Magistri Gratiani sententia; de potestate Ecclesiae in Statum, Apollinaris*, 1948, betont für das Verhältnis von Kirche und Staat das positive göttliche Recht bei Gratian.

Wogegen Hinschius behauptet, erst Thomas habe die *lex divina* entdeckt. Die Gegenüberstellung von *ius naturale* und *ius divinum* bei Hinschius und Grabmann, (Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin, Mittelalterl. Geistesleben II,) kann jedenfalls weder terminologisch noch systematisch aufrecht-erhalten werden.

Vergl. Arthur Wegner, Über positives göttliches Recht und natürliches göttliches Recht bei Gratian, *Studia Gratiana* I.

224 Vgl. *Fragmentum Pragense*, Fitting, S. 216

Der Reihenfolge: *aequitas*, *iustitia*, *ius*, entspricht in der augustini-schen Terminologie: *lex aeterna*, *lex naturalis*, *leges positivae*.

Ebenso Thomas, *Summa theologica*, I, II, q. 95, a. 2. und a. 4

225 c. 43, *Causa XVII*, q. 4; vgl. Augustinus, *Serm.* 350

226 § 4 post. c. 16, *C. XXV*, q. I

227 Rufinus, *Magister in Bologna*, später Bischof von Assisi und Erzbischof von Sorrentino; schrieb zwischen 1157 und 1159 eine *Summa* zum *Decret Gratians*.

ed: H. Singer, *Die Summa decretorum des Magister Rufinus*, Paderborn 1902

228 Rufinus, *Summa*, I, dis. 1 (Singer, s. 6)

229 Rufin, *Summa* I, dis. 1; S. 9

230 Rufin, *Summa*, *Praefatio*, S. 4

231 Rufin, *Summa*, *Praefatio*, S. 4

232 Rufin, *Summa*, I, dis. 1

233 Rufin, *Summa*, I, dist. VIII, S. 21

234 Rufin, *Summa*, I, dist. IX

235 Rufin, *Summa*, I, dist. XIII

- 236 Rufin, Summa dist. I, Dict. Grat. ad c. I
- 237 Rufin, Summa, Praef.
- 238 Rufin, Summa, I, q. 7, Dict. Grat. ad c. 6
- 239 Sicardus von Cremona: +1215
Summa über das Decretum Gratiani; entstanden nach 1179; Text:
Clm. 4555 (auch Clm. 8013)
- 240 Clm. 4555, fo. 57^{va}
- 241 Clm. 4555, fo. 58^{va}
"Differt ius naturale a iure constitutionis et consuetudinis, in tempore, in constantia, in continentia, in dignitate, in dispensatione. In tempore, quia ius naturale habuit originem ab exordio rationalis creature; ius autem consuetudinis a civitate Chaim, et ius constitutionis a traditionibus Moysi. In constantia, quia ius naturale permanet immutabile; alia vero mutantur ...
In dignitate, quia quaecumque moribus recepta vel scriptis comprehensa, si fuerint iuri naturali contraria, penitus sunt irrita, intellige in preceptis et prohibitionibus ad ius naturale pertinentibus.
In dispensatione, quia adversus ius naturale non admittitur dispensatio."
- 242 Summa Lipsiensis, entstanden um 1186; Zitate nach O. Lottin, Le droit naturel, Anhang IV
- 243 Summa Lipsiensis, Lottin, S. 108
- 244 Huguccio Pisanus seu Ferrariensis, Professor in Bologna, Bischof von Ferrara (1190-1210); Lehrer Innocent III.; Summa über das Decretum Gratiani entstanden nach 1188 (F. Gillmann, Die Abfassungszeit der Dekretsumme Huguccios, Archiv für kath. Kirchenrecht, t. 94, 1914)
Text: Clm. 10247
- 245 Clm. 10247, fo. 1^r
"Hoc ius consistit in tribus, scilicet in preceptis, prohibitionibus et demonstrationibus: precipit quod prodest, ut diliges dominum deum tuum; prohibet quod ledit, ut non furaberis; demonstrat quod convenit et expedit, scilicet ut omnia esse communia et omnium unam esse libertatem, et repetere sua vel non repetere; hoc et huiusmodi ius naturale non precipiebat nec prohibebat, sed licita esse demonstrabat. Unde contra hanc demonstrationem iuris naturalis illa iura potuerunt

habere originem secundum que res unius appropriantur alteri; nam iuri naturali quod continetur in lege vel evangelio quantum ad prohibitiones et praecepta non est derogatum, sed quantum ad demonstrationem ei derogatum est in parte. Et nota quod hoc ius quantum ad demonstrationem dicunt quidam esse quamdam acceptionem iuris naturalis, scilicet omne licitum et approbatum, ita quod nec precipitur nec prohibetur, ut omnia esse communia et aliqua esse propria, repetere et huiusmodi."

- 246 Clm. 10247, fo. 1^r
- 247 Clm. 10247, fo. 2^{rb}
- 248 Johannes Teutonicus: (alias Zemeca), + 1240, Glossa ordinaria, nach 1215
Glossa ordinaria ad Decretum Gratiani, Basel 1511
- 249 Johannes Teutonicus, Glossa, Dist. I. Ius naturale, fo. 2, co. 4
- 250 Stephan von Tournay, 1128-1203
Lit.: M. Fazy, Etude historique et biographique sur Etienne de Tournay d'après sa correspondance,
in: Positions de thèses de l'Ecole des Chartes, Paris 1906
J. Warichez, Etienne de Tournai et son temps, 1128-1203,
in: Annales de la Société d'histoire et d'archéologie de Tournai, Nouv.ser., T. 20 Tournai, 1936
Summa über das Decretum Gratiani, ed.:
J.F. Schulte, Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani, Gießen 1891
- 251 Stephanus, Summa, Introductio;
- 252 Stephanus, Summa, Introductio
- 253 Stephanus, Summa, Introductio
- 254 Stephanus, Summa, loc.cit.
- 255 Stephanus, Summa, loc.cit.
- 256 Vgl. Stephanus, Summa, Dist. VIII, S. 17
- 257 Stephanus, Summa, Dist. I, S. 7 (Humanum genus)
- 258 Stephanus, Summa, Dist. I, S. 8

- 259 Stephanus, Summa, Dist. I, c. 6
- 260 Paucapalea; Schüler Gratians; überarbeitete das Decretum Gratiani und fügte einzelne Stellen ein ('Paleae').
Zwischen 1140 und 1148 schrieb er seinen Kommentar zum Decretum, ed.: F. Schulte, Die Summa des Paucapalea über das Decretum Gratiani, Gießen, 1890
- 261 Vgl. Burchard von Worms, Decretum, Migne P.L. 140, III, 128
- 262 Schulte, Paucapalea, Introductio, S. 1
- 263 Damit sind die Konstitutionen außerhalb des Dekalogs gemeint, Schulte, Paucapalea S. 1
- 264 Rolandus Bandinelli, Alexander III (1159-1181) ed.:
F. Thaner, Die Summa magistri Rolandi Bandinelli nachmals Papstes Alexander III., Innsbruck, 1874
- 265 Rolandus, Summa, C. XXIII, qu. VII, Thaner, S. 96
- 266 Summa Coloniensis; entstanden um 1169/70; Zitate nach:
O. Lottin, Le droit naturel, Anhang I
- 267 Summa Monacensis; entstanden zwischen 1175 und 1178, Clm. 16084
- 268 Clm. 16084, fo. 1^{vb}
- 269 Clm. 16084, fo. 1^{va}
- 270 Gottfried von Trani; Professor in Neapel (iuris civilis) und in Bologna (iuris canonicis); 1244 Kardinaldiakon von St. Hadrian; + April 1245; Summa entst. zw. 1241-1243
- 271 Gofredus Tranensis, Summa super titulis Decretalium, Venedig 1491
De constitutionibus, fo. 2, co. 2
- 272 Gofredus Tranensis, Summa, De rescriptis, fo. 2 co. 4:
"Rescriptum concedere potest ecclesiasticis papa. In secularibus imperator ... De viribus autem rescriptorum sciendum est quod aut rescriptum est secundum ius aut preter ius, aut contra ius. Si est secundum ius vim constitutionis habet. Talis enim est decretum episcopalia, et in causis diffiniendis auctoritatem habet. Si preter ius similiter vim constitutionis habet et arctat illos quos dirigitur. Nam et si vix ferendum iugum a sancta romana sede impositum pia tamen devotione tollerandum est.

Si contra ius et forte contra dictum dei apostolorum vel evangelistarum aliquid prodeat omnino respuitur ... quia necdum minor in maiorem sed par in parem non habet imperium.

Eorum (s. Dei etc.) tamen dicta vel statuti potest papa modificare unde illud: Quos deus coniunxit homo non separet. Sic modificatur pro summum pontificem ...

Item apostolus dicit ordinandus sine crimine esse ... Sed hoc modificatur per summos pontifices qui ordinaverunt et per episcopos dispensari posset in crimine adulterii, et in minoribus ... Sed certe hec non sunt contra apostolum, quia apostolus non prohibuit dispensari ... Sed si super iure aliquod dubitatio oriatur, papa consulendus est. "

- 273 Innocent IV., Apparatur super quinque libris decretalium. Lugdunum, 1540

fo. 164, co. 4 (quod super)

- 274 Innocent IV., Apparatus, c. 8, de voto, 3, 34, fo. 164 sq.

- 275 Innocent IV., Apparatus, de voto, fo. 165

- 276 Innocent IV., Apparatus, fo. 121, co. 2

- 277 Innocent IV., Apparatus, fo. 160, co. 2 n. 1

- 278 Hostiensis: (Heinrich von Segusia), Iuris utriusque monarcha, geb. et-
was vor 1200 in Segusia (Turin), studierte in Bologna zusammen
mit Sinibaldus Fliscus, mit dem er zeitlebens befreundet war.
Professor in Paris, 1250 Erzbischof von Embrun, 1244 Bischof von
Sisteron, 1261 Kardinal von Ostia, + 1271.

Der Chronist Rolandino von Padua (M. G. H. SS, XIX, 132) beschreibt
ihn als: "virum omni discretione perspicuum, benignum et curia-
lem, theologiae scientia plenum; doctum siquidem, immo doctis-
simum in scientia naturali, in Veteri et in Novo Testamento, peritum
utique in iure canonico et civili. "

Etwa um 1246 befindet sich Hostiensis als päpstlicher Gesandter in
England, am Hofe der Elionore v. d. Provence, der Gattin Hein-
richs III.

Vgl. R. Naz, Hostiensis, in: Dictionaire de Droit Canonique, Bd. V,
1950, col. 1211 sq.

St. Kuttner, Decretalistica, in: ZSSRGKan., t. 57, 1937, p. 461
bestimmt die Entstehungszeit der Summa Aurea 1250-1253, nach
der Lectura des Innocent IV., etwa um 1251. Die Lectura hat
Hostiensis erst kurz vor seinem Tod 1271 vollendet.

- 279 Hostiensis, *Summa Aurea*, Basel, 1573, Proemium, col. 4
Hostiensis, *Lectura sive Apparatus super quinque libri Decretalium*,
Argentinae 1512, Proemium, fo. 2, co. 3
- 280 Hostiensis, *Lectura I*, De summa trinitate et fide catholica, fo. 4,
co. 3
- 281 Hostiensis, *Summa*, Proemium, co. 4
- 282 Hostiensis, *Lectura II*, De Voto, .§. Rursus, fo. 136, co. 1 sq.
- 283 Hostiensis, *Summa*, co. 1194
- 284 Hostiensis, *Lectura II*, De Voto, fo. 136, co. 2
- 285 A. Harnack, *Dogmengeschichte*;
A. Harnack, *Soziallehren der Christlichen Kirchen*
R. Sohm, *Kirchenrecht*
- 286 Hostiensis, *Summa*, co. 17 und co. 28
- 287 Hostiensis, *Lectura II*, Qui filii sint legitimi, .§. Rationibus, fo. 234,
co. 2
- 288 Hostiensis, *Lectura II*, fo. 234, co. 4
- 289 Hostiensis, *Summa*, co. 1095
- 290 Hostiensis, *Summa*, co. 1492
- 291 Hostiensis, *Summa*, co. 1492: "Quis possit dispensare; Papa semper in
omni casu et impedimento a iure humano sive positivo inducto dispen-
sare potest. Item et circa ius divinum: dum tamen preceptum divi-
num seu Evangelicum, quo ad peccato mortalia non offendat. sic
intellige supra de exces. praelat. proposuit. XXV. q. I. ... Aliqui
etiam dicunt quod contra quatuor concilia dispensare non potest;
XV. disti. illud. quod falsum est ... Evangelii quatuor libros, sic qua-
tuor concilia suscipere et venerari me fateor; quia illud intelligendum
est quo ad transgressionem et articulos fidei, qui tibi continentur,
contra quos Papa dispensare non potest: ... Sunt tamen casus, in qui-
bus non dispensat etiam Papa.
Vgl. J. Brys, De dispensatione in iure canonico praesertim apud
Decretistas et Decretalistas, Brügge 1925
- 292 Hostiensis, *Lectura I*, fo. 6, co. 1

- 293 Hostiensis, *Lectura II*, fo. 136, co. 1: "Credimus tamen: imo sci-
mus: quod papa est generalis vicarius iesu christi ... ideo pote-
statem habet non solum super christianos, sed etiam super omnes
infideles. Cum enim christus plenariam recepit potestatem ...
von videtur diligens sive sapiens paterfamilias, nisi et vicario
suo quem in terra dimisit, plenam super omnes potestatem di-
misisset ...
Imo et dicitur de papa, quod habet non solum potestatem; sed
plenitudinem potestatis ... quia petro et successoribus eius claves
regni celorum dedit dicens. Quodcunque ligaveris etc. et iterum.
Pasce oves meas etc.
Quas autem sunt non solum fideles, sed etiam infideles per crea-
tionem: licet non sint de ovili.
Unde et sequitur: quod papa super omnes habet potestatem et iu-
risdictionem de iure, licet non de facto."
- 294 Hostiensis, *Lectura II*, De Voto, .§. Rursus, fo. 136, co. 3
- 295 Hostiensis, *Lectura II*, fo. 136, co. 3
- 296 Hostiensis, *Lectura II*, fo. 136, co. 4
- 297 Hostiensis, *Lectura II*, fo. 136, co. 4
- 298 Hostiensis, *Lectura II*, fo. 135, co. 3
- 299 Hostiensis, *Lectura I*, fo. 6, co. 1
- 300 Hostiensis, *Lectura II*, fo. 135, co. 4
- 301 Hostiensis, *Lectura I*, De Consuetudine, .§. Tenore. fo. 30, co. 1
und 2
- 302 Hostiensis, *Summa*, co. 66
- 303 Hostiensis, *Lectura I*, fo. 30, co. 1
- 304 Hostiensis, *Summa*, co. 868 sq.
- 305 Vgl. Köstler, R., *Consuetudo legitime praescripta*.
Ein Beitrag zur Lehre vom Gewohnheitsrecht und vom Privileg.
ZSSRGKan., 8. 1918
- 306 Hostiensis, *Summa*, co. 64
- 307 Hostiensis, *Lectura II*, fo. 136, co. 1

- 308 Hostiensis, Summa, co. 420
- 309 Hostiensis, Summa, co. 427
- 310 Hostiensis, Summa, co. 184: "Ius autem civile nomina obligationum et actiones induxit"
- 311 Hostiensis, Summa, co. 184
- 312 Hostiensis, Summa, (De Treuga et Pace) co. 286.
Hier gebraucht Hostiensis den Terminus ius gentium auch im Sinne eines positiven Völkerrechts.
- 313 Hostiensis, Lectura II, fo. 136, co. 2
- 314 Hostiensis, Summa, co. 126 sq.
- 315 Hostiensis, Summa, co. 128
- 316 De Iustitia et iure, I, 1 (ius publicum)
- 317 Hostiensis, Summa, co. 126
- 318 Diese Auffassung findet sich nur in der Summa
- 319 Hostiensis, Summa, co. 968: "... Princeps Romanus, qui iura tuetur ..."
- 320 Hostiensis, Summa, co. 353
- 321 Hostiensis, Summa, co. 1030
- 322 Hostiensis, Summa, co. 200
- 323 Hostiensis, Lectura II, fo. 137, co. 1
- 324 Hostiensis, Summa, co. 865
Folgende Stelle ist ein deutliches Beispiel für diese positivistische Geschichtsphilosophie: "Audacter dico, si licite, iuste et honeste vivas, et facias, quod debes, non inveniatur, inopia in domo tua. Nec obstat quod de Iob opponi posse, quia tunc temporis nimis regnabat imperium diaboli; cum adhuc Dominus non lavisset nos suo sanguine precioso ..."
- 325 Thomas, Summa theologica, II, II, q.10, a.10
- 326 Der kaiserliche Hofhistoriker Karls V., Juan Ginés de Sepúlveda, der gefährlichste Gegner der Missionspartei und gewandteste Vertreter der Conquistadoren-Ideologie hat sich vor allem dieser Argumente bedient.

"Democrates alter sive de iustis belli causis apud Indos." Und "De rebus Hispanorum gestis ad novum orbem Mexicumque."

Francesco de Vittoria wandte sich auf Grund des thomistischen rationalen Naturrechts und statischen Rechtssystems hauptsächlich gegen dieses Argument.

Victoria, F.d., De Indis recenter inventis et de Iure belli Hispanorum in Barbaros relectiones.

Ed. Walter Schätzel, 1952

S. 28: "In contrarium est, quia illi erant in pacifica possessione rerum, et publice et privatim"

S. 32: "Peccatum mortale non impedit dominium civile et verum dominium."

"Dominium fundatur in imagine Dei; sed homo est imago Dei per naturam, .s. per potentias rationales, ergo non perditur per peccatum mortale."

Victoria bezieht sich hier auf die Augustinusstelle De Trinitate, lib. XII, 7, 12, die er rationalistisch (wie Thomas) auffaßt.

("Wenn wir also im Sinne unseres Geistes erneuert werden und eben der neue Mensch es ist, der zur Erkenntnis Gottes erneuert wird nach dem Bilde dessen, der ihn schuf, so ist es niemandem zweifelhaft, daß der Mensch nicht hinsichtlich des Leibes und nicht hinsichtlich irgendeines Teiles seiner Seele, sondern hinsichtlich des vernunftbegabten Geistes, in dem die Erkenntnis Gottes stattfinden kann, nach dem Bilde dessen geschaffen wurde, der ihn schuf.")

Ebenso Thomas, Summa Theol. II, II, qu. X, art. 10:

"Ius autem divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione; ideo distinctio fidelium et infidelium secundum se considerata non tollit dominium."

327 Hostiensis, Lectura II, Qui filii sint legitimi, fo. 234, co. 2

328 Bes. Jacob von Viterbo, De Regimine Christiano

329 Guilelmus Durantis (Speculator): in Puymisson in Frankreich 1237 geboren; studierte in Bologna, Bischof von Mende 1286, + 1296; das Speculum ist zwischen 1286 und 1291 geschrieben.

330 Guilelmus Durantis, Speculum iudiciale, Frankfurt 1592 Proemium

331 Guilelmus Durantis, Speculum, p.5, n.20

332 Thomas, Summa theologica II, I, q.91 a.1 cont.

- 333 Thomas, S.th., II, I q. 91 a. 1 c.
- 334 Thomas, S.th., II, I q. 91 a. 1 ad 1
- 335 Thomas, S.th., II, I q. 91 a. 1 ad 2
- 336 Thomas, S.th., II, I q. 91 a. 1 ad 3: nec eius lex est aliud ab ipso
- 337 Thomas, S.th., II, I q. 93 a. 1 c.
- 338 Thomas, S.th., II, I q. 93 a. 1 ad 1
- 339 Thomas, S.th., II, I q. 93 a. 2 c.
- 340 Thomas, S.th., II, I q. 93 a. 3 c.
- 341 Nach Augustinus, De lib. arb. I c. 6
- 342 Thomas, S.th., II, I q. 39 a. 3 ad 2
- 343 Z. B. in der Definition der Sünde als dictum vel factum vel concupitum
contra legem aeternam. Cont. Faust. XXII, 27
- 344 Thomas, S.th., II, I q. 91 a. 2 c
- 345 Thomas, S.th., II, I q. 91 a. 2 ad 3
- 346 Dieses betont Thomas auch in der Summa contra gentiles, III, c. 114,
wo er allgemein das göttliche Gesetz, welches auch das natürliche
einschließt, behandelt.
- 347 Thomas, S.th., II, I q. 94 a. 1 c
- 348 Thomas, S.th., II, I q. 94 a. 4 c.; a. 6 c.
- 349 Thomas, Sent. IV, dist. 33, q. I a. 1 ad 4
- 350 Thomas, S.th., II, I q. 90 a. 4 c und II, I q. 91 a. 1 c
- 351 Thomas, S.th., II, I q. 90 a. 1 c
- 352 Thomas, S.th., II, I q. 90 a. 2 c
- 353 Thomas, S.th., II, I q. 90 a. 2 ad 2
- 354 Thomas, S.th., II, I q. 90 a. 3 c
- 355 Thomas, S.th., II, I q. 90 a. 4 c
- 356 Thomas, S.th., II, II q. 60 a. 5 c
- 357 Thomas, S.th., II, II q. 60 a. 1 c; und ad 2

- 358 Thomas, S. th., II, II q. 60 a. 5 ad 1
- 359 Thomas, S. th., II, I q. 95, a. 2 c
- 360 Augustinus, De lib. arb. I, 6
- 361 Thomas, S. th., II, II, q. 12 a. 2 c:
 "... ad ius gentium pertinet ea, quae derivantur ex lege naturae
 sicut conclusiones ex principiis, ut iustae emptiones, venditiones
 et alia huiusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non
 possunt; quod est de lege naturae, quia homo est naturaliter ani-
 mal sociabile."
- 362 Thomas, S. th., II, I q. 91 a. 3
- 363 Thomas, S. th., II, I q. 91 a. 1
- 364 Isidor, Etymologiae, V c. 21
- 365 Thomas, S. th., II, I q. 95 a. 3 c
- 366 Augustinus, De lib. arb. I, 5
- 367 Thomas, S. th., II, I q. 93 a. 3 ad 3
- 368 Thomas, S. th., II, I q. 96 a. 4 c
- 369 Thomas, S. th., II, I q. 96 a. 4 ad 3
- 370 Thomas, De reg. princ. I, 6 'pactum'
- 371 Thomas, S. th., II, II q. 42 a. 2 ad 3
- 372 Thomas, S. th., II, I q. 97 a. 1 c
- 373 Thomas, S. th., II, II q. 58 a. 1; q. 57 a. 4 ad 1; q. 58 a. 11
- 374 Thomas, S. th., II, II q. 58 a. 2
- 375 Thomas, S. th., II, II q. 79 a. 1
- 376 Thomas, S. th., II, II q. 57 a. 1 c
- 377 Thomas, S. th., II, II q. 58 a. 9 ad 2
- 378 Thomas, S. th., II, II q. 57, a. 1 c, q. 58 a. 2 c
- 379 Thomas, S. th., II, II q. 58, a. 1 c, a. 9 c, a. 2 c, q. 59 a. 3 ad 2
 S. th., II, II q. 80 a. 1 c

- 380 Thomas, S.th., II, II q. 58 a. 3 c
- 381 Dante, Monarchia I, cap. 3
- 382 Vgl. Martin Grabmann, Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat (Sitzungsber. d. Bayer. Akademie d. W., Phil.-hist. Ab. 1934, H. 2) S. 81 ff.
- 383 Thomas, Summa contra gentiles, III, 115
- 384 S.th. II, II q. 57 a. 2 ad 3
- 385 S.th. II, I q. 91 a. 4 ad 1
- 386 S.th. II, I q. 100 a. 9 c
- 387 S.th. II, I q. 91 a. 4 c
- 388 S.th. II, I q. 91 a. 5 c
- 389 Thomas, S.th., II, I q. 106 a. 1
- 390 Thomas, S.th., II, I q. 108 a. 3
- 391 Archidiaconus (Guido de Baysio) geb. in Bologna, 1296 Archidiakon von Bologna; las an der Universität Bologna canonisches Recht; nach 1304 an der Curie zu Avignon; gest. 1313.
- 392 Archidiaconus, Rosarium, Venedig 1577, fo. 3 co. 1, n: 5 und 6
- 393 Archidiaconus, Rosarium, fo. 4, co. 2:
 "Ad huius evidentiam no. quod est duplex lex .s. naturalis communis, et naturalis, rationalis cui animalia non participant ... et ante legum Mosaicam fuerunt hae duae leges, scilicet naturalis communis, et naturalis rationalis, quae nihil aliud est quam naturalis ratio: fuit etiam et ante illam legem Mosaicam ius gentium (sec. Ho.).
 Civile. vocatur ius civile, quia a duabus civitatibus .s. Atheniensium et Lacedaemoniorum originem duxit ... sive iuris humani. sub hoc enim comprehenditur ius gentium, quod ideo sic nominatur ut dicit, qua eo fere omnes gentes utuntur ... Ius naturale commune est omnium gentium."
- 394 Archidiaconus, Rosarium, fo. 4, co. 3: "Ergo ius gentium non continetur sub iure positivo humano sed magis sub iure naturali."

- 395 Archidiaconus, Rosarium, fo. 4, co. 3: "Praeterea sicut in civitate sunt principes, sacerdotes et milites: ita et alia hominum officia ergo vero quod sicut ponitur quoddam ius militare et ius publicum, quod constitit in sacerdotibus et magistratibus, ita debent poni et alia iura ad alia officia civitatis pertinentia."
- 396 Archidiaconus, Rosarium, fo. 4 co. 4: "Secundum hunc modum dividitur ius positivum in ius gentium et in ius civile secundum duos modos quibus aliquid derivatur a lege naturae.
Nam ad iusgentium pertinent ea, quae derivantur a lege naturae, sicut conclusiones ex principiis, ut iustae emptiones et venditiones et huiusmodi sine quibus homines convenire non possunt, quod est de lege naturae quia homo est animal sociabile naturaliter, ut probatur in primo Polit. quae vero determinantur a lege naturae particularis determinationis pertinent ad ius civile secundum quod quaelibet civitas aliquid sibi ad commodum determinat."
- 397 Archidiaconus, Rosarium, fo. 4 co. 2
- 398 Archidiaconus, Rosarium, fo. 4 co. 2
- 399 Archidiaconus, Rosarium, fo. 2 co. 3 n. 2
- 400 Archidiaconus, Rosarium, fo. 2 co. 4
- 401 Johannes Andreae; um 1270 in der Gegend von Florenz geboren; Laie; Professor in Bologna, 7. Juli 1348 gest.
- 402 Johannes Andreae, Glossa in Clementinas, Paris 1503. V, III, 3 v. 'ecclesiae'
- 403 Johannes Andreae, Glossa in Clem., V, III, 3
- 404 Johannes Paris (Jean Quidort) geb. etwa 1240, gest. 1306.
M. Grabmann, Studien zu Johannes Quidort von Paris, O. P., München 1922, S. 6
- 405 Johannes Paris, De potestate regia et papali, ed.: D.J. Leclercq, Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII^e siècle, Paris 1942, S. 213
- 406 Johannes Paris, De potestate regia et papali, p. 176
- 407 Johannes Paris, De potestate regia et papali, p. 195
- 408 Johannes Paris, De potestate regia et papali, p. 148
- 409 Johannes Paris, De potestate ..., p. 218

- 410 Johannes Paris, *De potestate ...*, p. 229
- 411 Vgl. Anmerkung 85
- 412 Johannes Paris, *De potestate ...*, p. 207
- 413 Johannes Paris, *De potestate regia et papali*, p. 178
- 414 Johannes Paris, *De potestate ...*, p. 226
- 415 Gottfried von Fontaines: neben Heinrich von Gent der bedeutendste Gelehrte aus dem Weltklerus an der Pariser Universität. (+ nach 1306)
Quodlibeta (um 1286-1290 entstanden), ed.: *Les Philosophes Belges*, t. II mit V, Löwen, 1904-1935
- 416 Gottfried von Fontaines, *Quodl. I.*, qu. 6
- 417 Gottfried von Fontaines, *Quodl. I.*, qu. 17, und *Quodl. XI*, qu. 12
- 418 Thomas von Straßburg: Augustiner-Eremit, 1345 Generalprior seines Ordens (+ 1357). Schloß sich eng an Aegidius von Rom an und bekämpfte Heinrich von Gent und die Scotisten.
Thomae ab Argentinae Commentaria in IV libros sententiarum, Genua 1585
- 419 Thomas von Straßburg, *Comm.*, *Lib.* 4 dist. 46 art. 1
- 420 Thomas von Straßburg, *Comm.* *Lib.* 3 dist. 38 a. 1 und 2
- 421 Stratenwerth, G., *Die Naturrechtslehre des Johannes Duns Scotus*, 1951
 Soto, A., *The structure of society according to Duns Scotus*; in: *Franciscan studies*, 1952
 Piernikarczyk, E., *Das Naturgesetz bei Johannes Duns Scotus*; in: *Phil. Jb.*, t. 43, 1930, p. 67-91
- 422 Heinrich von Gent: geb. zu Anfang d. 13. Jh. zu Gent, (nicht aus der Familie der Goethals), 1267 Kanonikus in Tournai, 1276 Archidiaconus in Brügge und 1278 in Tournai. 1277 Magister der Theologie in Paris; gest. 29. Juni 1293. Die 'Quodlibeta' sind zwischen 1276 und 1291/92 entstanden, die Summa theologica später.
- 423 Henricus de Gandavo, *Quodlibeta*, Paris 1518, Qu. II, 16, fo. 12, E
- 424 Henricus de Gandavo, *Quodl. IV*, 20
- 425 Heinrich von Gent, *Quodl. IV*, q. 20: "... dispositio enim illa, quam

Socrates statuit, impugnandus esset Socrates, si ad illum statum aspi-
ciendo dictum suum firmasset ... Communio enim illa, quam posuit
in uxoribus, et in omnibus, et in filiis, et rebus aliis naturae, secundum
statum istum, non est possibilis secundum amicitiam naturalis affectio-
nis, nisi in communione corporali omnis possessionis. Non enim potest
esse ut homo exhibeat diligentiam custodiae uxori alienae, sicut suae,
nisi cum ipsa solitarius conversetur quandoque sine reprehensione, sicut
cum sua. Et hoc non patitur humana fragilitas, nisi carnaliter quam-
libet pro tempore cognoscere liceat, sicut et suam.
Bene tamen pateretur cum gratiae adiutorio."

- 426 Heinrich von Gent, Summa, art. X, q. 1
- 427 Heinrich von Gent, Quodl. VI, qu. 12, Sum. art. X, q. 1
- 428 Heinrich von Gent, Quodl. XV, 16, fo. 594
- 429 Heinrich von Gent, Quodl. IV, q. 20
- 430 Heinrich von Gent, Summa Quaestionum, Paris 1520, Art. XXIV, q. 1:
"Homo autem ordinatur ad speculandum Deum, tanquam ad eius
operationem optimam et perfectissimam circa optimum et perfec-
tissimum speculabile, quia in tali operatione consistit eius finalis
beatitudo."
- 431 Heinrich von Gent, Quodl. XII, q. 13
- 432 Aegidius Romanus, Quodlibeta, Venedig 1504, Quodl. IV, qu. 14
- 433 Heinrich von Gent, Summa, art. VII, q. 6 (0)
- 434 Heinrich von Gent, Quodl. V, q. 36
- 435 Heinrich von Gent, Quodl. II, q. 17
- 436 Heinrich von Gent, Quodl. V, q. 17 und 21
- 437 Heinrich von Gent, Quodl. VI, q. 23
- 438 Heinrich von Gent, VI, q. 23
- 439 Heinrich von Gent, Quodl. VI, q. 23
- 440 Heinrich von Gent, Quodl. VI, q. 23, fo. 243
- 441 Heinrich von Gent, Quodl. VI, q. 23, fo. 243
- 442 Heinrich von Gent, Quodl. VI, q. 23, fo. 244

- 443 In Bezug auf das päpstliche Steuererhebungsrecht wertet Heinrich von Gent die auf der Hierarchie der Naturgesetze beruhende Stellung der Kirche nicht aus.

"Descendendo igitur ad questionem dicimus, quod cum quisque Christianus ex perfectione Christianae religionis tenet quod patrem et matrem honorare teneatur, non solum reverentiam exhibendo, sed etiam omnia necessaria ministrando, et si necesse sit, pro eorum salute omnia temporalis exponendo, et si in hoc patrem et matrem carnales debet honorare, multo fortius et spirituales, scilicet Christum et Ecclesiam. Si quando ergo necessitas periculosa incumbit ecclesiae, ut pro salute eius indigeat bonorum temporalium cuiusque administratione peccat si ab ecclesia requisitus ea ministrare noluerit, nec ei assistere sicut tenetur.

Ratione ergo delicti atque peccati, ad minus tempore necessitates, dico quod Papa potest dare ad defensionem et sustentationem ecclesiae decimas accipiendas a laicis, et eis iudicare, et si opus fuerit, ad ipsas tribuendas compellare."

- 444 Guido Vernani von Rimini O. P., Kommentar zur Bulle 'Unam Sanctam'.

Ed. Martin Grabmann, Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat, München 1934, S. 144 ff.

- 445 Dionysius Areopagita, eccl. hier. c. 5 (M. P. Gr. III, 503)

- 446 Grabmann, Studien über die Einflüsse der arist. Phil., S. 146

- 447 Johannes Monachus: in Frankreich geboren, Kanonikus in Paris, Bischof in Meldun und Rat des Königs von Frankreich, 1294 Kardinal, gest. 1313

- 448 Johannes Monachus, Glossa Ordinaria ad lib. sextum. Basel 1511

- 449 Johannes Paris, De potestate regia et papali, p. 225

- 450 Darüber: F. Kempf, Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen, Mainauvorträge, 1954

- 451 Dionysius Areopagita, De eccl. hier., c. 5, M. P. Gr. III, 503
(Dionysius Areopagita wurde in den Streitschriften des Investiturstreites in diesem Sinne nicht zitiert.)

- 452 Petrus Bertrandus, De origini potestatum et iurisdictionum quibus populus

- 490 Aegidius Romanus, *De ecclesiastica sive de summi pontificis potestate*, II, 10
ed. U. Oxilia et Boffito, *Un trattato inedito die Egido Colonna*, Florenz 1908
- 491 Aegidius Romanus, *De eccl.pot.*, lib. I, 7
- 492 Aegidius Romanus, *De eccl.pot.*, lib. II, 10
- 493 Petrus Aureoli: (+ 1322) *Commentarius in IV libros sententiarum*, Rom 1596
- 494 Petrus Aureoli, *Sentenzenkomm.*, Bib.III. d.40, q.2, f.539, col. 2 und 3 sq.
- 495 Petrus Aureoli, *Sentenzenkomm.*, III, d.33, a.5, fol.525, co. 2
- 496 Petrus Aureoli, *Sentenzenkomm.*, III, d.44, a.3, fol.328, co. 4 sq.
- 497 Petrus Aureoli, *Sentenzenkomm.*, III, d.40, q.2, a.1, fo.550, co.2
- 498 Durandus de S. Porciano: 1270/75 geb., 1303 Mitglied des Dominikanerordens St. Jacques in Paris, lehrte in Paris, gest. 1334
- 499 Durandus, *De iurisdictione ecclesiastica*, Paris 1510, Qu. 1: *De origine iurisdictionum*
- 500 Durandus, *De iurisdictione ecclesiastica*, Qu. III
- 501 Durandus, *De iurisd. eccl.*, Qu. III
- 502 Durandus, *De iurisd. eccl. Concl. XIII*
- 503 Durandus, *Tractatus de legibus*, Paris 1510
- 504 Durandi a Sancto Portiano, *in sententias theologiae Petri Lombardi commentariorum libri IV*, Lyons 1563
- 505 Durandus, *Sentenzenkomm.*, IV, d.33, q.2, fo. 324, co.3, 6
"Est autem ius naturale prout distinguitur contra ius positivum, divinum vel humanum instinctus rationis naturalis quo dirigitur homo ad operandum convenienter prout congruit fini operis qui est principium in agendis."
- 506 Durandus, *Sentenzenkomm.*, II, d.44, q.2, fo.173, co. 1, 6 und 2, 6
- 507 Durandus, *Sentenzenkomm.*, III, d.9, q.2, fo. 198, co. 1:
"... omnis virtus moralis quae ordinat hominem ad alterum in ratione debiti pertinet ad iustitiam."

508 Durandus, Sentenzenkomm., III, d.40, q.3, fo. 247, co.3, 6:

"De iustitia enim distinguendum est, quia quaedam acquiritur ex operibus per quae homo vivit iuste in vita civili.

Alia vero est infusa, per quam iustificamur apud Deum a peccatis."

Quellen - Verzeichnis

- Abaelard, Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum,
Migne, P.L. 178
- Abbas antiquus, Lectura sive apparatus ad decretales Gregorii IX,
Clm. 6349
- Accurius, Glossa ordinaria (= Corpus Iuris Civilis cum commen-
tariis Accurii)
Orleans 1625
- Aegidius Romanus, De regimine principum, Rom 1482 und Venedig
1617
- " " De renuntiatione Papae, in: Roccaberti,
Bibliotheca maxima Pontifica, Vol. II, Rom 1698
- " " De Ecclesiastica Potestate, Florenz 1908
- " " Quodlibeta, Venedig 1504 (und Löwen 1646)
- Agobard von Lyon, Liber de privilegio et iure sacerdotii, Migne,
P.L. 104
- " " Liber de comparatione regiminis eccles. et
politicis, Migne, P.L. 104
- Albertus Magnus, Summa Theologiae, ed. Borgnet 1890-99
- " " Summa de bono
Text: Lottin, Le Droit Naturel chez Saint Thomas
d' Aquin et ses prédécesseurs, Brüssel 1931,
Anhang IX
- Alexander Halensis, Summa Theologiae, Köln 1622
(und T. I-III: Quaracchi 1924-1930)
- Ambrosius, Epistolae, Migne, P.L. 16
- Anselm von Laon, Systematische Sentenzen,
ed. Bliemetzrieder in Beiträge z. Gesch. d. Phil.
d. MA's., 18) 1919
- Anselm von Lucca, Collectio Canonum,
ed. F. Thaner, 1906
- Augustinus, Aurelius, Opera Omnia, Migne, P.L. 33-46

- Augustinus Triumphus, Summa de potestate ecclesiastica, Rom 1584
- " " Tractatus brevis de duplici potestate,
ed. R. Scholz, Publizistik
- Azo, Brocardica, Basel 1567
- " Summa aurea (= Summa codicis), Lyon 1583
- Bartholomaeus Brixiensis, Glossa Ordinaria in Decretum,
Venedig 1499
- Bernhard von Clairvaux, Liber de praecepto et dispensatione.
Migne, P.L. 182
- Bernardus Papiensis, Summa Decretalium, ed. Laspeyers, Regens-
burg 1860
- Bernardus Parmensis de Botone, Summa super titulis decretalium
(= Glossa ordinaria), Venedig 1514
- Bonaventura, Opera omnia, Ad Claras Aquas, 1882-1902
- Brachylogus, ed. Böcking, 1895
- Burchard von Worms, Decretum, Migne, P.L. 140
- Cicero, Opera omnia, Bibliotheca Teubneriana, Leipzig 1878-1916 ff
- Corpus Iuris Canonici, ed. Friedberg, Leipzig 1874
- Corpus Iuris Civilis, ed. Krüger-Mommsen, Berlin 1905
- Damasus, Burchardica, Köln 1564
- Dionysius Areopagita, De divinis nominibus, Migne P.Gr. 3
- " De coelestis hierarchia, M.P. Gr. 3
- " De ecclesiastica hierarchia, M.P. Gr. 3
- Durandus de St. Porciano, De Jurisdictione Ecclesiastica, Paris 1510
- " Tractatus de Legibus, Paris 1510
- " Sentenzenkommentar, Lyons 1563
- Fragmentum Pragense, ed. H. Fitting, Juristische Schriften des früheren
Mittelalters, Halle 1876
- Francesco de Victoria, De Indis recenter inventis et de iure belli
Hispanorum in Barbaros relectiones,
ed. Walter Schätzel, 1952

- Gandulphus Bononiensis, *Sententiarum libri quattuor*,
ed. J. v. Walter, 1924
- Gottfried von Fontaines, *Quodlibeta*, in: *Les Philosophes Belges*,
t. II, IV, Löwen 1913-1924
- Gottfried von Trani, *Summa super titulis Decretalium*,
Venedig 1491
- Guido de Baysio, *Apparatus ad Decretum seu Rosarium*,
(= Archidiaconus) Venedig 1577
- Guido Vernani von Rimini, *Kommentar zur Bulle 'Unam Sanctam'*
Text in M. Grabmann,
Studien über den Einfluß der aristotelischen
Philosophie auf die mal. Theorien über die
Verhältnisse von Kirche und Staat,
München 1934
- Heinrich von Gent, *Quodlibeta*, Paris 1518 (und Venedig 1613)
" *Summa Quaestionum*, Paris 1520 (und Ferrara 1646)
- Heinrich von Segusia, *Summa Aurea*, Basel 1573
(= Hostiensis)
" *Lectura sive apparatus super quinque libri
decretalium*,
Argentinae 1512
" *Lectura in decretales Innocentii IV*,
Venedig 1581
- Hilarius von Poitiers, *Tractatus in Psalmos*, Migne P. L. 9
- Hugo von St. Victor, *Summa sententiarum*, Migne, P. L. 175
- Hugolinus, *Dissensiones Dominorum et Distinctiones*,
ed. Hänel, Leipzig 1834
- Huguccio, *Summa*, Clm. 10247
- Innozenz IV., *Apparatus in quinque libros decretalium*, Lyon 1540
- Innerius, *Summa Codicis*, ed. Fitting, Berlin 1894
" *Glossa in Codicem*, ed. E. Besta, L'Opera d'Innerio
- Isidor von Sevilla, *Etymologiae* (ed. Lindsay, 1911), Migne, P. L. 81-84

- Ivo von Chartres, *Decretum*, Migne, P.L. 161
- Jacobus de Arena, *Commentarii in universum ius civile*, Lyon 1541
- Jacob von Viterbo, *De regimine christiano*,
ed. H.X. Arquillière, Paris 1926
- Joachim Mynsingerus a Frundeck, *Corpus perfectum ad quatuor libros
Institutionum iuris civilis*,
Basel 1572
- Johannes Andreae, *Novella in quinque libros Decretalium*,
Venedig 1581
- " *Novella in Sextum*, Lyon 1527
- " *Glossa in Clementinas*, Paris 1503
- " *Glossa Ordinaria*, Basel 1511
- Johannes Bassianus, *Summa in libro Novellorum*,
ed. in Azo, *Opera*, Basel 1563
- Johannes Faventinus, *Summa super Decretum*, Clm. 3873
- Johannes Monachus, *Apparatus in librum Sextum*
(= *Glossa Aurea*), Basel 1511
- Johannes Paris, *De potestate regia et papali*,
ed. D.J. Leclercq, Paris 1942
- Johannes von Rupella, *Summa de praeceptis*,
Text bei Lottin, *Le droit naturel*, Anhang X
Summa de anima
ed. Domenicelli, Prato 1882
- Johannes von Salisbury, *Policraticus*, ed. Webb, Oxford 1909
- Johannes Teuthonicus, *Glossa Ordinaria ad Decretum Gratiani*,
Basel 1511
- Johannes von Torquemada, *Commentarii in Decretum Gratiani*,
Venedig 1578
- " *Summa de Ecclesia*, Rom 1697
- Johannes von Viterbo, *De Regimine Civitatum*,
ed. C. Salvemini in: Gaudenzi, *Bibliotheca
Juridica Medii Aevi*, Vol. III, 1901

De Iustitia, ed. Fitting, Juristische Schriften

Martin de Fano, De Brachio sive Auxilio implorando,
in: Tract. Universi Juris, Vol. XI. 2,
Venedig 1584

Matthaeus ab Aquasparta, Quaestiones disputatae, Ad Claras Aquas,
1883-1904

Monaldus, Summa de iure tractans, 1516

Odofridus, Commentarius in Digesta, Lyons 1550

" Commentarii in Codicem, Lyons 1550

Origines, Contra Celsum, Übers. P. Koetschau
in: Bibliothek der Kirchenväter I/54, 55

Paucapalea, Summa über das Decretum Gratiani,
ed. Schulte, Gießen 1890

Petrus Aureoli, Sentenzenkommentar, Rom 1596

Petri Exceptiones legum Romanorum, ed. Savigny,
Geschichte des Römischen Rechts im MA. Vol. II, Anhang I

Petrus Bertrandus, De iurisdictione ecclesiastica et saecularia,
Tract. univ. juris. XII, Venedig 1584
" De origine iurisdictionis,
Tract. univ. juris. III

Petrus Lombardus, Libri quatuor sententiarum,
Ad claras Aquas, 1916

Petrus Pictaviensis, Sententiarum libri quinque,
Migne, P. L. 211

Pillius, Ordo de Civilium atque criminalium causarum iudiciis,
Basel 1543

Placentinus, Summa Institutionum, Mainz 1535

Raymund von Penaforte, Summa de poenitentia, 1715

Richard von Middleton, Sentenzenkommentar, Brixen 1591

Robert Grosseteste, Epistolae, ed. Luard, 1862

- Rogierius, Quaestiones super Institutis
- " Enodationes quaestionum super Codicem,
Text: Kantorowicz, Studies, Cambridge 1938
- Rolandus Bandinelli, Summa über das Decretum Gratiani,
ed. Fr. Thaner, Innsbruck 1874
- Rufinus, Summa Decretorum, ed. H. Singer, Paderborn 1902
- Seneca, Naturales quaestiones, ed. Gercke, 1907 (und Bibliothek
" Dialogi, ed. Hermes 1905 Teubneriana
" Epistolae morales, ed. Hense 1914² 1905 - 1921)
- Sicardus von Cremona, Summa in Decretum, Clm. 4555 (u. 8013)
- Stephan von Tournay, Summa über das Decretum Gratiani,
ed. Schulte, Gießen 1891
- Summa Coloniensis, Text bei Lottin, Le droit naturel, Anhang I
- Summa Lipsiensis, Text bei Lottin, Le droit naturel, S. 108
- Summa Monacensis, Clm. 16084
- Tholomeus von Lucca, Determinatio compendiosa de iurisdictione
imperii, ed. M. Krammer 1909
" De origine et statu romani imperii,
ed. M. Krammer 1909
- Thomas von Aquin, Opera omnia, Rom 1882 sq.
- Thomas von Straßburg, Sentenzenkommentar, Genf 1625
- Vincentius Bellovacensis, Speculum Maior, pars II speculum doctri-
nale und pars III speculum morale,
Venedig 1591
- Wilhelm von Auxerre, Summa sententias, Paris 1500
- Wilhelm Durantis (Speculator), Speculum iudiciale,
Frankfurt 1592

Literatur - Verzeichnis

- Arquillière, H.X. Le plus ancien traité de l'Eglise:
Jacques de Viterbe, De regimine christiano
1301-1302, Paris 1926
- " Sur le formation de la 'Théocratie' pontificale,
Mélanges F. Lot, 1925, p. 1-24
- " L'augustinisme politique. Essai sur la formation
des théories du m.â.
(L'Eglise et l'Etat au m.â., T. II)
Paris 1934
- Aubert, J.M. Le droit romain dans l'oeuvre de S. Thomas
(Bibliothèque thomiste, T. XXX)
Paris 1955
- Baethgen, Fr. Der Anspruch des Papsttums auf das Reichs-
vikariat. (Untersuchungen zur Theorie und
Praxis der potestas indirecta in temporalibus)
ZSSRGkan. X, 1920
- Baeumker, Cl. Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des
13. Jahrhunderts. (Beiträge III, 2) 1908
Der Platonismus im Mittelalter, 1916
- Banner, W.A. Origin and the tradition of natural law concepts.
Dumberton Oaks papers, VIII, Cambridge 1954,
p. 49-82
- Battifol, P. Saint Augustin, Pélage et le Siegè Apostolique,
Revue bibl. 15, 1918, p. 36
- Baur, L. Die Lehre vom Naturrecht bei Bonaventura,
Festgabe Cl. Baeumker, 1913
- Benz, E. Augustins Lehre von der Kirche, 1954
- Benz, E. Ecclesia Spiritualis. Kirchenidee und Geschichts-
theologie der franziskanischen Reformation,
Stuttgart 1934
- Bernheim, E. Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem
Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung.
Tübingen 1918

- Bernheim, E. Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins.
Deutsche Zeitschr.f.Geschichtswiss. N.F. I, 1896/97
- Bertrams, W. De natura iuridica fori interni Ecclesiae,
Periodica 50, 1951
- Bill, A. La morale et la loi dans la philosophie antique,
Paris 1928
- Biondi, B. Il diritto romano christiano, T. I:
Orientamento religioso della legislazione,
Mailand 1952
- Bliemetzrieder, Fr. Gratian und die Schule Anselms von Laon.
Archiv f.kath. Kirchenrecht, CXII, 1932
- Baucaud, Ch. Pax romana, T. 1 und 2, Paris 1932
- Le Bras, G. Le droit romain au service de la domination pontificale,
Revue historique de droit francais et étranger XXVII, 1949
- Bréal, M. Sur l'origine des mots désignant le droit et la loi en Latin.
Nouvelle Revue historique de droit francais et étranger, VII, 1883
- Brys, I. De dispensatione in iure canonico, Brügge 1925
- Borch, H.v. Das Gottesgnadentum. Hist.-soziol. Versuch über die religiöse Herrschaftslegitimation.
(Problem d. Staats- u. Kulturosoziologie, I. IX)
Berlin 1934
- Bowle, I. Western political thought. An historical introduction from the origins to Rousseau,
London 1947
- Boyer, Ch. Christianisme et Néoplatonisme dans la formation de Saint Augustin, Paris 1920
- Calmette, J. Le monde féodal, Paris 1946

- Capobianco, P. De notione fori interni,
Apollinaris, t. 9, 1936
- Carlyle, A.J., und R. W. History of mediaeval political theory in the
west.
New York 1950
- Castelein, A. Droit naturel, Brüssel 1912
- Cathrein, V. Recht, Naturrecht und positives Recht
Freiburg i. Br., 1909
- Der Kampf um das Naturrecht,
Scholastik, t. 2, 1927
- Die Cardinaltugend der Gerechtigkeit und ihr
Verhältnis zur legalen Gerechtigkeit.
Zeitschr. f. kath. Theol., t. 25, 1901
- Chroust, A.H. The philosophy of law of St. Augustine,
Review Politic, L II, 1944
- The corporate idea and the body politic in
the M. A.
R. Pol. 1947, IX
- St. Augustines philosophical theory of law,
Notre Dame Lawyer, 1950
- Composta, D. Il diritto naturale in Graziano,
Studia Gratiana II, Bologna 1954
- Coulton, G.G. Studies in medieval thought, London 1940
- Cranz, F.E. De civitate Dei XV. 2 and Augustine's idea of
the christian society,
Speculum 25, 1950
- Crowe, M.B. The natural law before St. Thomas
Irish eccl. review, LXXVI, 1951
- S. Thomas and the natural law,
Irish eccl. revue, LXXVI, 1951
- Darquennes, A. De juridische structuur von de Kerk volgens
Sint Thomas van Aquino, Löwen, 1949

- David, M. La souveraineté et les limites juridiques du pouvoir monarchique du IX^e au XV^e s.
Paris, 1954
- Dempf, A. Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance.
München und Berlin 1929
- Die Ethik des Mittelalters (Handbuch d. Philosophie) 1930
- Didier, N. Henri de Suse, évêque de Sisteron (1244-1250)
Revue historique de droit français et étranger IV, 1953
- Henri de Suse, prieur d'Antibes, prévôt de Grasse (1235-1245)
Studia Gratiana I, Bologna 1953
- Henri de Suse en Angleterre (1236[?] - 1244)
Studi Arancio-Ruiz, Neapel 1952
- Domeier, V. Die Päpste als Richter über die deutschen Könige von der Mitte des 11. bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts.
(Gierke, Untersuchungen, H. 53), 1897
- Verdross - Drossberg Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie,
Wien 1946
- Duijnstee, X.P.D. Pausen Primaat in de latere Middeleeuwen en de Aegidiaansche School,
Hilversum 1935
- Ebers, G.J. Grundriß des katholischen Kirchenrechts. Rechtsgeschichte und System.
Wien und Mainz, 1950
- Egenter, R. Gemeinnutz vor Eigennutz,
Scholastik 1934
- Ehrhardt, A. The political philosophy of Neo-Platonism,
Studi in onore di Vincenzo Arancio-Ruiz,
Neapel 1953, I

- Eichmann, E. Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters,
1909

Kirche und Staat, T. I und II
(Quellensammlung zur kirchlichen Rechts-
geschichte und zum Kirchenrecht)
Paderborn 1925

Weihe und Krönung des Papstes im Mittelalter
ed. Mörsdorf, München 1951

Lehrbuch des Kirchenrechts, Paderborn 1934
- Ensslin, W. Auctoritas und Potestas. Zur Zweigewaltenlehre
des Papstes Gelasius I.
HJb. 1955, LXXIV
- D' Entrèves, A.P. Diritto naturale e distanzione fra morale e
diritto nel pensiero di S. Thomaso d' Aquino
Riv. di filosofia neo scolastica, t. 29, 1937

La filosofia politica medioevale,
Turin 1934

La dottrina del diritto naturale.
Saggio di interpretazione storico-critica,
Mailand, 1954
- Eppler, H. Das Recht. Eine Untersuchung über Rechtsbegriff,
Rechtsgeltung und Rechtsidee.
München 1933
- Faller, F. Die rechtsphilosophische Begründung der gesell-
schaftlichen und staatlichen Autorität bei Thomas
von Aquin. Eine problemgeschichtliche Unter-
suchung. Heidelberg 1954
- Feine, H.E. Kirchliche Rechtsgeschichte I:
Die katholische Kirche, Weimar 1950
- Fentun, J.C. Vicarius Christi,
American eccles. Review, CX, 1944

- Figgis, J.N. The divine right of Kings,
Cambridge 1914
- Finke, H. Aus den Tagen Bonifaz VIII.
Funde und Forschungen, Vorreformationsgeschicht-
liche Forschungen II, 1902
- Die kirchenpolitischen und kirchlichen Verhält-
nisse zu Ende des Mittelalters.
Rom, 1896
- Fitting, H. Juristische Schriften des früheren Mittelalters,
Halle 1876
- Flückinger, F. Geschichte des Naturrechts,
T. I: Altertum und Frühmittelalter,
Zürich 1955
- Forchielli, G. Il concetto di pubblico e privato nel diritto
canonico
Studi in onore di Carlo Calisse, II
Mailand 1940
- Foerster, E. Rudolph Sohms Kritik des Kirchenrechts,
Haarlem 1942
- Fuchs, H. Augustin und der antike Friedensgedanke,
Berlin 1926
- Fuchs, J. Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts,
Düsseldorf 1955
- Funk, Ph. Überwelt und Welt im Mittelalter,
HJb. 51, 1931
- Gaudemet Sources de droit dans le décret Gratien
Revue de droit canonique, I, 1951
- Gemmel, J. Die Iustitia in der Lehre des hl. Thomas,
Scholastik, t. 12, 1937
- Rechtserneuerung und Rechtslehre des hl. Thomas
von Aquin,
Scholastik, XIII, 1938

- Genestal, R. *Le privilegium fori en France du Décret de Gratien à la fin du XIV^e s.*
Paris 1921
- Genzemer, E. *Paläographie der juristischen Handschriften des 12. bis 15. und der juristischen Drucke des 15. und 16. Jahrhunderts.*
Weimar, 1953
- Geyer-Überweg *Die patristische und scholastische Philosophie.*
Tübingen 1951
- Gillet, M.S. *Conscience chrétienne et justice sociale.*
Paris, 1922
- Gillmann, Fr. *Zu Gratian u.d. Glossatoren, insbes. des Johannes Teutonicus Lehre über die Bedingung der causa iusta für die Wirksamkeit der Exkommunikation.*
Archiv für kath. Kirchenrecht, T. 104, 1924

 Von wem stammen die Ausdrücke 'potestas directa' und 'potestas indirecta' papae in temporalia.
 Archiv f.kath. Kirchenrecht, t.XCVIII, 1918

 Romanus Pontifex iura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere.
 Archiv f.kath. Kirchenrecht, CVI, 1926
- Gilson, Et. *Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin.*
Archives d'hist.doctr. et litt du m.â.
1926/27 I
- Gitzler, M. *De fori interni et externi differentia et necessitudine, 1867*
- Glorieux, P. *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*
Le Saulchoir, 1925
- Grabmann, M. *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk. Ihre Stellung im thomistischen System und in der Geschichte der mittelalterlichen Theologie.*
Regensburg, 1903

- Grabmann, M. Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterliche Kirchenpolitik.
München 1934
- Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat
in: Sitzungsber. d. B. A. d. W. Phil. -Hist. Abt.
1934, Heft 2
- Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin.
Mittelalterliches Geistesleben, Bd. 1
- Der Neuplatonismus in der deutschen Hochscholastik
Ph. Jb. 23, 1910
- Pseudo-Dionysius Areopagita in lateinischen Übersetzungen des Mittelalters
Festgabe A. Ehrhard, Bonn und Leipzig 1922
- Grabowski, St.J. St. Augustine and the primacy of the Roman bishops
Traditio, IV, 1946
- Graneris, G. Contributi tomistici per la Filosofia del Diritto,
Turin 1950
- Grinshaw-Willis, G. St. Augustine and the Donatist controversy
London 1950
- Gottschalk, G. Über den Einfluß des römischen Rechts auf das canonische Recht
Mannheim 1866
- Hahn, J. Das Forum internum und seine Stellung im geltenden Recht
Würzburg 1941
- Haring, J. Der Rechts- und Gesetzesbegriff in der katholischen Ethik und modernen Jurisprudenz,
Granz, 1899

- Harnack, A. Jus ecclesiasticum
 Sb. d. pr. A. d. W., Phil.-hist. Kl.
 Berlin 1903, I
 Rezension: Gietl, in: Theologische Revue, 3,
 1903
- Christus praesens - Vicarius Christi
 Sb. d. preuß. Ak. d. W., Phil.-hist. Kl. 34, 1927
- Hashagen, J. Zur Charakteristik der geistlichen Gerichts-
 barkeit vornehmlich im späteren Mittelalter,
 ZSSRGkan. 33, 1916
- Havet, J. L' Hérésie et le bras séculier au moyen âge
 Paris 1881
- Heiler, F. Altkirchliche Autonomie und päpstlicher
 Zentralismus
 München 1941
- Heinen, W. Die iustitia socialis. Ein Beitrag zur Klärung
 des Begriffes
 in: Scientia sacra, Theolog. Festgabe
 Kard. Schulte, Köln 1935
- Heydte, v.d. Die Geburtsstunde des souveränen Staates,
 Regensburg 1952
- Hering, C.J. Die aequitas bei Gratian,
 Studia Gratiana II, Bologna 1954
- Hertling, Frhr. v. Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquino
 Sb. d. kgl. b. A. d. W. philos. -philol. -hist. Kl.
 München 1904
- Hilling, Nik. Über den Gebrauch des Ausdrucks iurisdictio
 im kanonischen Recht während der ersten Hälfte
 des Mittelalters.
 Archiv f. kath. Kirchenrecht, 118, 1938
- Hinschius, P. System des kath. Kirchenrechts,
 Berlin 1883
- Höffner Christentum und Menschenwürde
 Trier 1947

- Hof, A. 'Plenitudo Potestatis' und 'Imitatio Imperii'
zur Zeit Innocenz III.
Zschr. f. Kirchengeschichte, 66, 1954/55
- Hoffmann, E. Platonismus und Mittelalter
Bibliothek Warburg, Vorträge III: 1923/24
Berlin 1926
- Hofmann, F. Der Kirchenbegriff des Hl. Augustinus,
München 1933
- Hohenlohe, C. Einfluß des Christentums auf das Corpus Iuris Civilis,
Wien 1937
- Hollnsteiner, J. Die Kirche im Ringen um die christliche Ge-
meinschaft vom Anfang des 13. Jh. bis zur Mitte
des 15. Jahrhunderts.
Freiburg/Br. 1940
- Hölscher, E.E. Sittliche Rechtslehre,
München 1930
- Vom römischen zum christlichen Naturrecht,
Augsburg 1931
- Die ethische Umgestaltung der römischen Indivi-
dual-Iustitia,
Paderborn 1932
- Holböck, C. Handbuch des Kirchenrechts,
T. I und II
Wien 1951
- Holtzmann, R. Dominium mundi und imperium merum.
Ein Beitrag zur Geschichte des staufischen Reichs-
gedankens
Zschr. f. Kirchengeschichte 61, 1942
- Hove, A. van De privilegiis et dispensationibus
Rom 1939
- De legibus ecclesiasticis,
Rom 1930
- Hubrecht, G. La 'Juste Guerre' dans le Décret de Gratien,
Studia Gratiana III

- Hugelmann, K.G. Die deutsche Königswahl im Corpus Iuris canonici.
(Unters. z. Staats- u. Rechtsgesch. 98)
Breslau 1909
- Ihering, R. Der Geist des römischen Rechts
Leipzig 1891
- Jaffa, H.V. Thomism and Aristotelianism. A study of the Commentary by Thomas Aquinatis on the Nichomachean ethics
Chicago 1952
- Journet, Ch. La Jurisdiction de l'Eglise sur la Cité
Paris 1931
- Kaibach, R. Das Gemeinwohl und seine ethische Bedeutung
Düsseldorf 1929
- Kamphuisen, P.M. L'influence de la philosophie sur la conception du droit naturel chez les jurisconsultes romains
Rev. hist. de droit français et étranger, XI, 1932
- Kantorowicz, H. Studies in the glossators of the Roman law. Newly discovered writings of the XIIth century.
Cambridge 1938

Pro patria mori in medieval thought
Americ. hist. Rev. 56, 1950/51

Deus per naturam, deus per gratiam, a Note on Mediaeval Political Theologie
The Harvard Theological Review, 45, 1952
- Kaser, M. Römisches Recht als Gemeinschaftsordnung,
Tübingen 1939
- Kempf, Fr. Papsttum und Kaisertum bei Innocent III. Die geistigen und rechtlichen Grundlagen seiner Thronstreitpolitik.
(Miscellanae historiae pontificae, T. XIX Collectionis n. 58) Rom 1954

- Kempf, Fr. ed.: Sacerdocio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII, Rom 1954
- Das mittelalterliche Kaisertum. Ein Deutungsversuch.
Vorträge und Forschungen ed. Th. Meyer,
Bd. III, Konstanz 1956
- Kern, F. Recht und Verfassung im Mittelalter,
HZ 120, 1919
- Über die mittelalterliche Anschauung vom Recht
HZ 115, 1916
- Kerkhove, M. van de La notion de iurisdiction dans la doctrine des décrétistes et des premiers décrétalistes de Gratien (1140) à Bernard de Bottone (1250)
Assisi 1937
- De notione iurisdictionis in Iure romano,
Jus Pontificium 16, 1936
- Kilga, K. Der Kirchenbegriff des hl. Bernhard v. Clairvaux
Bregenz 1948
- Kirn, P. Der mittelalterliche Staat und das geistliche Gericht
ZSSRGkan., XLVI, 1926
- Kober, F. Der Kirchenbann nach den Grundsätzen des kanonischen Rechts, 1863
- Koch, H. Cathedra Petri: Neue Untersuchungen über die Anfänge der Primatslehre
(Beihefte z. Zschr. f. d. neutestamentl. Wissenschaft 11)
Gießen 1930
- Koeniger, A.M. Sancta Sedes a nemine iudicatur
Festgabe Ehrhard, Bonn 1922
- Köstler, R. Consuetudo legitime praescripta.
Ein Beitrag zur Lehre vom Gewohnheitsrecht und vom Privileg,
ZSSRGkan. VIII, 1918

- Kohlmeyer, E. Charisma oder Recht. Vom Wesen des ältesten Kirchenrechts
ZSSRGkan. LXIX, 1952
- Koeniger, A.M. Katholisches Kirchenrecht,
Freiburg/Br. 1926
- Koschaker, P. Europa und das Römische Recht,
München 1953
- Koschembahr-Lyskowski, G. de
La naturalis ratio en droit classique romain
Studi in onore di Pietro Bonfante,
Mailand, 1930, III
- Kübler, B. Die Einwirkung der älteren christlichen Kirche
auf die Entwicklung des Rechts und die sozialen
Begriffe
in: Theolog. Arbeiten a.d. Rheinischen-wissenschaft-
lichen Predigerverein, N.F., 11, 1909
- Kuhlmann Der Gesetzesbegriff des hl. Thomas v. Aquino
im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit.
Bonn 1912
- Kuhn, Fr. Die Probleme des Naturrechts bei Thomas von
Aquin.
Diss. München 1909
- Kuttner, St. Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf
die Dekretalen Gregors IX.
Città di Vaticano 1935
(Studi e Testi 64)
- Lachange, L. Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas
Montréal 1933

L'humanisme politique de saint Thomas.
Individu et Etat.
Paris 1939
- Ladner, G. The concepts of 'Ecclesia' and 'Christianitas'
and their relation to the idea of papal 'Plenitudo
potestatis' from Gregory VII to Boniface VIII.
Misc.hist.pont. Fasc. 18, Rom 1954

- Ladner, G. Aspects of mediaeval thought of Church and State
Rev. Politic, 9, 1947
- Lagarde, G. de La naissance de l'esprit laïque au déclin du m.^e.
T. I: Bilan du XII^es.
T. II: Marsile de Padoue
Trois-Châteaux 1934
T. III: Secteur social de la Scolastique,
Paris 1942

La philosophie sociale d'Henri de Grand et de Godefroid de Fontaines
(Université de Louvain; Recueil de Travaux : 3^{me} série, 18)
Löwen 1943
- Lagor, J.L. La philosophie politique de saint Thomas d'Aquin,
Paris 1948
- Lambruschini, F. Disputatio de potestate vicaria Romani Pontificis in matrimonium infidelium.
Apollinaris, XXVI, 1953
- Landgraf, A. Der früh-scholastische Streit um die potestas quam Christus potuit dare servis et non dedit.
Gregorianum, XV, 1934
- Landolt, A. Das Naturrecht im Corpus Iuris Canonici,
Basel 1951
- Landry, B. L'idée de chrétienté chez les scolastiques du XIII^es.
Paris 1929
- Leclercq, J. Leçons de droit naturel I
Löwen 1927

Jean de Paris et l'ecclesiologie du XIII^es.
Paris 1942

La royauté du Christ dans les lettres des papes du XIII^es.
Revue historique de droit français et étranger, 1942

- Leclerq, J. L'idée de la royauté du Christ au XIV^{es}.
Miscellanea Pio Pachini
Rom 1948, I

Le sermon sur la royauté du Christ au Moyen Age,
Archives d'histoire littéraire et doctrinal du Moyen
Age, XVIII, 1943
- Lefebvre, Ch. 'Aequitas canonica' et 'periculum animae' dans la
doctrine de l'Hostiensis
Ephem. iuris canon. 8, 1952

La doctrine de l'Hostiensis sur la préférence à assurer
en droit aux intérêts spirituels,
Ephem. iuris canon. 8, 1952
- Lefur, G. Les grands problèmes du droit,
Paris 1937
- Leitmaier, Ch. Das Privateigentum im gratianischen Dekret,
Studia Gratiana II
- Lener, S., S.J. Sovranità della Chiesa e sovranità dello stato nella
dottrina generale del diritto,
Civiltà Cattolica, 98, 1 1947

La Chiesa Cattolica come ordinamento giuridico
Civiltà Cattolica 97, I 1947
- Lewis, E. Medieval political ideas, T. I und II
New York, 1954
- Lietzmann, H. Das Problem Staat und Kirche im weströmischen
Reich
Abhgn. d. Preuß. Akademie d. Wiss., Phil.-hist. Kl.,
1940
- Lindner, D. Das kirchliche Benefizium in Gratians Dekret
Studia Gratiana II
- Lottin, O. La valeur des formules de saint Thomas d'Aquin
concernant la loi naturelle,
Mélanges Maréchal, T. 2, Brüssel 1950

Le droit naturel chez S. Thomas d'Aquin et ses
prédécesseurs, Bruges 1931

- Lüblow, U.v. De iustitia et iure
ZSSRGrom. LXVI, 1948
- Lumbreas, P. De iustitia, Rom 1938
- Maisonneuve, H. L'interdit dans le droit classique de l'Eglise,
Mélanges Louis Halphen, Paris 1951
- Maccarrone, M. 'Potestas directa' e 'Potestas indirecta' nei teologi
del XII e XIII s.
Misc. hist. pont. Fasc. 18, Rom 1954
Vicarius Christi. Storia del titolo papale,
Lateranum 18, Rom 1952
'Vicarius Christi' e 'Vicarius Petri' nel periodo
patristico
Rivista di storia della Chiesa in Italia, II, 1948
- Maitland, F.W. Roman canon law in the Church of England,
London 1895
- Manselli, R. Il Manicheismo medievale,
Ricerche religiose, 20, 1949
- Manser, G.M. Das Naturrecht in seinem Wesen und seinen
Hauptstufen,
Divus Thomas (Freiburg), t. XI, 1933
Rechtskirche und Liebeskirche,
Divus Thomas, Fribourg, t. VI, 1928
- Marchi, A. Dell'influenza del cristianesimo sulla codifica-
zione giustiniana,
Studi Senesi, t. 38, 1924
- Mariani, U. Le teorie politiche di S. Agostino e il loro influsso
nella Scuola Agostiniana del secolo XIV,
Firenze 1933
Scrittori politici agostiniani del sec. XIV.
Firenze 1927
- Martyniak, C. Le fondement objectif du droit d'après saint
Thomas d'Aquin
Paris 1931

- Mathis, B. Um die soziale Gerechtigkeit,
Theolog.-praktische Quartalsschr., 89, 1936
- Mausbach, J. Ethik und Recht.
Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie,
16, 1922
Naturrecht und Völkerrecht,
Freiburg 1918
- Meersseman, G. Le droit naturel chez S. Thomas d'Aquin et ses
prédécesseurs,
Angelicum, t. 9, 1932
- Merzbacher, F. Wandlung des Kirchenbegriffes im Spätmittelalter,
ZSSRGKan. LXX, 1953
- Messner, J. Zum Begriff der sozialen Gerechtigkeit
in: Die soziale Frage und der Katholizismus,
Paderborn 1931
- Michel, S. La notion thomiste du bien commun,
Paris 1931
- Mitteis, H. Natur und Geschichte im Recht
in: Die Rechtsidee in der Geschichte
Weimar 1957
- Mommsen, Th. Römisches Staatsrecht, Leipzig 1887
- Mörsdorf, K. Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen
Hierarchie,
Münchener Theologische Zs. 3, 1952
Der hoheitliche Charakter der sakramentalen Los-
sprechung,
Trierer Theol. Zs. 57, 1948
- Moy de Sons, A.v. Naturrecht und Gewohnheitsrecht als Quelle des
Kirchenrechts
Archiv f. Kath. Kirchenrecht, I, 1857
- Neveut, E. La justice chrétienne. Son caractère surnaturel,
Divus Thomas, 56, 1953
- Niemeyer, Th. Ius naturae et gentium, Kiel 1925

- Nilles, H. Über die Einteilung des Kirchenrechtes in öffentliches und Privatrecht
Zs.f.kath.Theol. 1, 1877
- Nolens, W.H. De leer van Thomas van Aquin over het recht,
Utrecht, 1890
- Olgiati, F. La riduzione del concetto filosofico di diritto al concetto di giustizia,
Mailand 1932
- Onclin, W. Le droit naturel selon les Romanistes des XII^e et XIII^es.
Miscellanea moralia Arthur Janssen, I
Löwen 1948
- La contribution du Décret de Gratien et des Décrétistes
a la solution de lois,
Studia Gratiana II
- Onory, Sergio Mochi
Fonti canonistiche dell'idea moderna della stato
Mailand 1951
- Overbeke, van P.M.
De relatione ordinem iuridicum inter et ordinem
moralem,
Ephemerides theologicae Lovanienses, XI, 1934
- Pacaut, M. La théocratie. L'Église et le pouvoir au moyen age
1957
- Panzram, B. Der Kirchenbegriff des kanonischen Rechts.
Versuch einer methodologischen Begründung.
Münchener Theol. Zs. 1953, IV
- Pellé, P. Le droit pénal de l'Église, Paris 1939
- Pérez, J.B. Historia de las doctrinas políticas,
Madrid 1948
- Perathoner, A. Forum internum und Forum externum im kirchlichen
Strafrecht,
Theol.-prakt. Quartalschrift, 70, 1917
- Petraschek, K. System der Rechtsphilosophie
Freiburg/Br. 1932

- Pfalschbacher, H. Römisches Recht und katholische Kirche,
Theologie und Glaube, 22, 1930
- Post, G. Some unpublished Glosses (ca. 1210-1214)
in the 'translatio imperii' and two swords,
Archiv f. kath. Kirchenrecht, 117, 1937
- Pringsheim, F. Ius aequum et strictum,
ZSSRGrom., 42, 1921
- Pruner, J.E. Die Lehre vom Recht und von der Gerechtig-
keit,
Regensburg 1857
- Pycia, H. Momentum iuris civilis romani in formando iure
ecclesiastico publico
Kiel 1907
- Quantin, P.M. La ratio dans le début du Décret (dist. I, 12)
et de ses commentateurs,
Studia Gratiana III
- Quarta, F. Regalità di Christo e del papa Innocenzo III
Angelicum, 19, 1942
- Renard, G. Le droit, l'ordre et le raison
Paris 1927
- Renz, O. Die soziale Gerechtigkeit
Theolog. -praktische Quartalschrift, 90, 1937
- Riccobono, S. Influenza del christianesimo sulla codificazione
di Giustiniano, Scientia, 5, 1909
- Linamenti della storia delle fonti e del diritto
romano
Mailand 1949
- Riekler, K. Die Entstehung und geschichtliche Bedeutung
des Kirchenbegriffes
Festgabe für Rudolph Sohm,
München und Leipzig 1914
- Rivière, J. Le problème de l'église et de l'état au temps
de Philippe le Bel.
in: Specilegium sacrum Lovaniense, VIII,
Löwen, 1926

- Rivière, J. Sur le pouvoir pontifical,
Rev. Apologetique, LX, 1935
Sur l'expression 'Papa-Deus' au moyen âge
Miscellanea Fr. Ehrle, II, 1924
Le papa est il 'un Dieu' pour Innocent III.
Rev. des Sciences Relig. 2, 1922
Justice et droit dans la langue de S. Augustin
Bulletin de littérature ecclés. 33, 1932
- Rommen, H.A. The natural law. A study in legal and social
history and philosophy, 1947
Die Kirche, ihr Recht und die neue Volksordnung.
M.-Gladbach, 1930
- Rösser, E. Göttliches und menschliches, unveränderliches und
veränderliches Kirchenrecht von der Entstehung der
Kirche bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts
Paderborn, 1934
- Rüfner, V. Der Begriff der Natur innerhalb des Naturrechts
Archiv f. Recht- und Sozialphilosophie, 34,
1940-41
- Runciman, St. Le manichéisme médiéval. L'hérésie dualiste
dans le christianisme
Paris 1949
- Rupp, J. L'idée de Chrétienté dans la pensée pontificale des
origines à Innocent III.
Paris 1929
- Rüssmann, H. Zur Ideenlehre der Hochscholastik
Freiburg/Br. 1938
- Sägmüller, J.B. Zur Geschichte der Entwicklung des päpstlichen
Gesetzgebungsrechtes,
Rottenburg 1937
Die Idee von der Kirche als Imperium Romanum im
kanonischen Recht
Theol. Quartalschrift, 80, 1898

- Sauter, J. Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts
Wien 1932
- Das Naturrecht im Idealismus des Mittelalters,
Zschr. für öffentliches Recht
Bd. VI, H. 3, 1927
- Savigny, F.K. v. Die Anfänge der Rechtsschule in Bologna, 1888
Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter
Heidelberg 1834-1850
- Schilling, O. Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten
Kirche, 1914
- Die christlichen Soziallehren, 1926
- Christliche Sozial- und Rechtsphilosophie
München 1933
- Staats- und Soziallehre des hl. Augustin
Freiburg 1911
- Die soziale Gerechtigkeit in der patristischen
Literatur
Miscellanea Vermeersch, II
Rom 1935
- Die soziale Gerechtigkeit
Theol. Quartalsschrift, 114, 1933; 120, 1939
- Scholz, R. Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und
Bonifaz VIII.
(Kirchenrechtl. Abh. H. 6-8)
Stuttgart 1903
- Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften
aus der Zeit Ludwig des Bayern
Rom 1914
- Schubert, A. Augustinus Lex Aeterna Lehre nach Inhalt und
Quellen
Münster, 1924
- Schubert, H.v. Der Kampf des geistlichen und weltlichen Rechts
Heidelberg 1927

- Schulte, J.F. Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts, Stuttgart 1875-1880
- Schulz, F. Classical Roman law Oxford, 1951
- Seeberg, R. Der Begriff d. christl. Kirche, I. und II. Erlangen 1885
- Senn, F. De la justice et du droit, Explication de la Définition traditionnelle de la justice suivie d'une étude sur la distinction du Ius naturale et du Ius gentium Paris 1927
- Singer, H. Das Naturrecht im Corpus Iuris Canonici Archiv f. Rechts- u. Wirtschaftsphil., 16, 1921-22
- Sohm, R. Kirchenrecht. Systematisches Handbuch der deutschen Rechtswissenschaft, VIII Leipzig 1923
- Weltliches und geistliches Recht München 1914
- Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians, Leipzig 1918
- Spörl, J. Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung München 1935
- Stadtmüller, G. Das Naturrecht im Lichte der geschichtlichen Erfahrung, Recklinghausen 1948
- Stammler, R. Recht und Kirche, Betrachtungen zur Lehre von der Gemeinschaft und der Möglichkeit eines Kirchenrechts. Berlin 1919
- Steffens, J.-P. Das Naturrecht im Rahmen einer religions-philosophischen Weltbetrachtung. Philosophie perennis. Festgabe J. Geyser, 1930

- Steinbüchel, Th. Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre
Düsseldorf, 1938
- Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas v. Aquino. Nach den Quellen dargestellt
Münster 1912
- Stelzenberger, J. Die Beziehung der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa
München 1933
- Stickler, A.M. Sacerdotium et Regnum
Salesianum 15, 1953
- De potestate gladii materialis ecclesiae secundum 'Quaestiones Bambergenses' ineditas.
Salesianum 1944
- Vergessene Bologneser Dekretisten
Salesianum 14, 1952
- Il 'gladius' negli atti dei concilii e dei RR. pontefici sino a Graziano e Bernardo di Clairvaux,
Salesianum 13, 1951
- Sacerdozio e Regno nelle nuove ricerche attorno ai secoli XII e XIII nei Decretisti e Decretalisti fino alle decretali di Gregorio IX.
Misc. hist. pont. Fasc. 18, Rom 1954
- Concerning the political theories of the medieval canonists
Traditio, VII, 1949-51
- Imperator vicarius Papae. Die Lehren der französisch-deutschen Dekretistenschule des XII. und beginnenden XIII. Jahrhunderts über die Beziehungen zwischen Papst und Kaiser.
MIÖGF LXII, 1954
- Il 'gladius' nel Registro di Gregorio VII
Studi Gregoriani III, Rom 1948
- Der Schwerterbegriff bei Huguccio
Ephemerides Iuris Canonici 3, 1947

- Stickler, A.M. Magistri Gratiani sententia de potestate Ecclesiae
in Statum,
Apollinaris, 1948, XXI

Historia iuris canonici latini
I: Historia fontium
Turin 1950
- Stiglmayr, J. Über die Termini Hierarch und Hierarchie,
Zschr. f. kath. Theologie 22, 1898
- Stókhums, W. Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sitten-
gesetzes in der scholastischen Ethik, 1911
- Strauss, L. Natural right and history, Chicago 1953
- Tabacco, G. La relazione fra i concetti di potere temporale
e di potere spirituale nella tradizione cristiana
fino al secolo XIV,
Turin 1950
- Taeusch, C.F. The religious view of the doctrine of natural
rights
Irish Historical Journal, XIV, 1953
- Thieme, H. Das Naturrecht und die europäische Privatrechts-
geschichte, Basel 1947

Die Zeit des späten Naturrechts
ZSSRGGerm. LVI, 1936

Natürliches Privatrecht und Spätscholastik
ZSSRGGerm. LXX, 1953
- Tierney, B. The Foundations of the Conciliar Theory,
Cambridge 1955

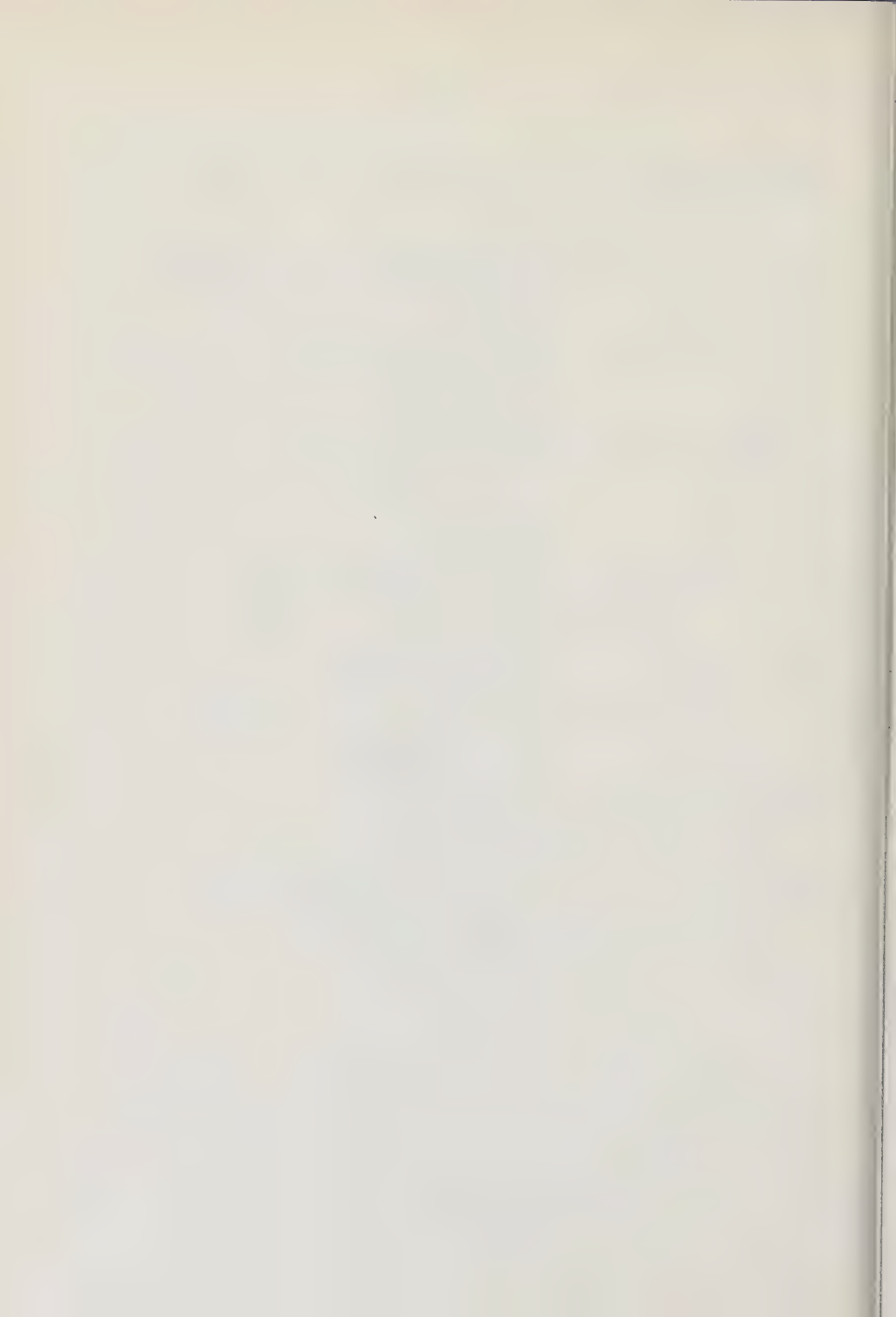
Some recent works on the political theories of
the medieval canonists,
Traditio, X, 1954

The canonists and the mediaeval State
R. Pol. XV, 1953

A conciliar theory of the thirteenth century
Catholic historical Rev. 36, 1951

- Tierney, B. Grosseteste and the Theory of Papal Sovereignty
Journal of Eccl. Hist. 6, 1955
- Tonneau, J. La vertu cardinale de justice
Revue des sciences théologiques et philosophiques, 28, 1939
- Ullmann, W. Medieval papalism. The political theories of
medieval canonists
London 1949
- The growth of papal government in the Middle
Ages
London 1955
- Medieval Idea of Law
English Historical Rev. 1943
- Vecchio, G. del Lehrbuch der Rechtsphilosophie
Berlin 1937
- Die Gerechtigkeit, Basel 1940
- Vermeersch, A. Quaestiones de iustitia
Brügge 1904
- Verpaalen, A.P. Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von
Aquin.
Ein Beitrag zum Problem des Personalismus.
Heidelberg 1954
- Wilks, M.J. Papa est nomen iurisdictionis. Augustinus
Triumphus and the papal vicariate of Christ.
Journal of theological Studies,
Vol. VIII, P.I, 1957
- Villey, M. La croisade. Essai sur la formation d' une
théorie juridique, Paris 1942
- Sources et portée du droit naturel chez Gratien;
Rev.d.Droit canonique, IV, 1954
- Logique d' Aristote et droit romain
Rev. historique du droit, 1951

- Voggensperger, R. Der Begriff des *ius naturale* im römischen Recht.
Basel 1952
- Voigt, M. Das *ius naturale*, *aequum et bonum* und *ius gentium* der Römer I, Leipzig 1856
- Wegner, A. Über positives göttliches Recht und natürliches göttliches Recht bei Gratian.
Studia Gratiana I, Bologna 1953
- Wenger, L. Zur christlichen Begründung des Naturrechts
ZSSRGrom., LXIX, 1952
- Werner, K. Der Augustinismus des späteren Mittelalters
Wien 1883
- Wernz, F.X. Das Naturrecht, eine Quelle des Kirchenrechts
Zeitschr. f. k. Theol., II, 1887
- Winniger, P. Les rapports entre la sociologie religieuse et le droit canonique,
Rev. de Droit Canonique, II, 1952
- Winter, E. Die Sozialmetaphysik der Scholastik,
Leipzig-Wien, 1929
- Wohlhaupter, E. *Aequitas canonica*,
Paderborn 1930
- Zammit, P.A. The concepts of rights according to Aristotle and St. Thomas
Angelicum 1939, XVI



Lebenslauf

Am 7.4.1934 wurde ich, Ricarda Winterswyl, als Tochter des Privatgelehrten Dr. Ludwig Winterswyl und seiner Ehefrau Dr. Elisabeth, geb. Schaps in München geboren. Ich besuchte 3 Jahre die Volksschule in München, und nach 4-jährigem Privatunterricht durch meine Mutter die Oberrealschule in Landsberg.

Nach meinem Abitur im Jahre 1952 studierte ich an der Ludwig-Maximilians-Universität in München zunächst zwei Semester Betriebswirtschaft, dann, ab Wintersemester 1953/54 Geschichte, Philosophie, Germanistik und Geographie und ab Wintersemester 1957/58 Theologie.

Ich hörte bei den Herren Professoren Dr. O. Basler, Dr. A. Dempf, Dr. H. Fehn, Dr. R. Guardini, Dr. Hugo Kuhn, Dr. H. Kunisch, Dr. H. Louis, Dr. M. Schmaus, Dr. F. Schnabel, Dr. M. Spindler, Dr. J. Spörl, Dr. A. Vetter, Dr. A. Wenzel, an deren Übungen ich gleichfalls teilnehmen durfte.

Diese Dissertation ist unter der Leitung von Herrn Professor Dr. Johannes Spörl entstanden, dem ich für seine wohlwollende Förderung zu großem Dank verpflichtet bin.

Ricarda Winterswyl

CHAPTER IV

THE first of the two main branches of the subject is the history of the subject itself. This is a branch of the subject which has been the subject of much of the attention of the public mind. It is a branch of the subject which has been the subject of much of the attention of the public mind.

The second of the two main branches of the subject is the history of the subject itself. This is a branch of the subject which has been the subject of much of the attention of the public mind. It is a branch of the subject which has been the subject of much of the attention of the public mind.

The third of the two main branches of the subject is the history of the subject itself. This is a branch of the subject which has been the subject of much of the attention of the public mind. It is a branch of the subject which has been the subject of much of the attention of the public mind.

The fourth of the two main branches of the subject is the history of the subject itself. This is a branch of the subject which has been the subject of much of the attention of the public mind. It is a branch of the subject which has been the subject of much of the attention of the public mind.

THE END

